Ph. Sp. 449 Krebs

Bibl. Acad. 449

Philos. Theol. Nat. Instit. 1210.

R

Natürliche
Gottesgelehrsamkeit

---

nebst dem

Plan einer Geschichte derselben

---

von

M. Ludwig Alexander Krebs

des ill. akad. Pädag. Coll. der Hochfürstl. Hessendarmst. Societ. der Wiss. Mitgl. u. Secr. der philos. Classe.

* *

Giessen,

bey Johann Philipp Krieger

Universitäts Buchhändler.

1771.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede

Die erste Frage, die man sich bald in einer Vorrede vorlegen muß, ist die: warum man schreibt. Die Antwort darauf ist schon so oft gesagt und so oft nicht geglaubt worden, daß ich lieber keine sagen und andere, sie nicht zu glauben, der Mühe überheben will. Wird man zwischen den Gedanken anderer und den meinigen Verschiedenheit antreffen, so will man sie vielleicht selbst geben. Aber das suchte ich doch eben auch nicht. Ich setze deswegen ein Versprechen hinzu, das einstweilen die Stelle einer Antwort versehen mag. Ich rede von einer, nach und nach zu liefernden, Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit, dabey mir in Betrachtung der ver-

schiedenen irrigen Meinungen die gegenwärtige Gedanken manche verdoppelte Mühe ersparen, und zur Grundlage dienen können.

Nachdem ich mich hier losgewitckel, muß ich noch etwas zu meiner und meines Werkgens Entschuldigung sagen. – Verlohnt es sich wohl auch der Mühe, die natürliche Theologie so sorgfältig zu durchdenken? Hat man nicht einen leichteren Weg zur Erkenntnis der Gottheit in der näheren Offenbahrung? Ja, den hat man; wenn ihn nur nicht mehrere vorbey giengen, als beträten. Den starken Geistern ist er zu gemein, dem Unglauben zu geheimnisvoll. Gegen die Anfälle beyder ist die natürliche Gotteslehre eine wahre Schutzgöttin der Religion; und zur Annehmung und richtigen Einsicht der heiligen Bücher eine weise Führerin. Dann was meint das Vorurtheil und der Aberglaube nicht all unter den Worten des Herrn zu finden? Ich will mich eben hier nicht weiter erklären. Ich will nur noch das sagen: wenn die Nachfolger der ersten Christen die natürliche Theologie mit allem Ernst studiret hätten, so würde gewis Luther weniger Mühe gehabt haben.

Doch

Doch dürfte ich selbst in dieser nützlichen Wissenschaft manche Sätze nicht ungern vermißt; und meinem Leser entweder darinnen zu vergessen oder nach Belieben hinzu zu denken überlassen haben: wenn ich theils mein Augenmerk nicht stets weiter, als auf dieienige, welche meine Lehrer seyn könnten, gerichtet; theils aber nicht immer aus guten Gründen gesucht hätte, bey den gemachten Veränderungen dem gewöhnlichen so wenig als möglich zu entsagen. Auch ist der Geschichte zu gefallen, manches geschrieben. Nach beydem wird deswegen meine Absicht beurtheilt; und ich zugleich entschuldigt bleiben müssen, wenn ich ietzt noch von allen Schriftstellern, zum theil grosen und verdienstvollen Männern stillschweige, welche hier eine vorzügliche Anzeige verdient hätten. Es sey mir vergönnt, zuvor in das Alterthum zu gehen und mich da mit den Weltweisen zu besprechen. Wenn ich daher glücklich zurückkomme, dann werde ich das Vergnügen haben iene insgesamt, viele mit dankbarem Andenken, zu nennen. Da sollen mir ihre verehrungswürdige Nahmen eine Zierde der Geschichte werden.

Vorrede.

Meine Bemühung um dieselbe würde vielleicht Kipping überflüsig oder doch leichter gemacht haben: wenn ihn nicht schon die Vorsehung bey seinem ersten Versuch davon abgerufen hätte. Er hielte sie mit Recht für den wichtigsten Theil der philosophischen Historie. Er hielte sie noch immer einer eigenen Betrachtung würdig: ob uns gleich Mosheim und Brucker, unter den neueren, durch ihre sehr grose Verdienste um die ganze Geschichte der Weltweisheit wenig anders, als Beyfall, übrig gelassen. Ich denke noch eben so; ohngeacht ich Bielken auf diesem, wiewohl noch nicht vollendeten Weg, vor mir sehe: ich glaube noch iezt, daß sich in einen besonderen Plan noch manches nöthige und nüzliche werde eintragen lassen. Ein wenig Nachricht von meinem Vorhaben, findet man Seite 401. Ich sage gern ein wenig, damit man sich des Titels wegen nicht zu viel versprechen möge.

Endlich soll ich wohl auch noch Rechenschaft über den Vortrag meiner Gedanken geben. Ich bin keiner von denen, die ihre Freude an einem ewigen Zwist zwischen der Philo-

sophie

sophie und dem guten Geschmack sehen. Ich glaube gar gern, daß sie sich wohl mit einander vertragen können und sollen. Aber ich wünsche auch, daß diese wichtige Versöhnung nur gründlichen Philosophen, die dazu einen rechten Beruff aufzuweisen haben, überlassen würde. So öde noch kürzlich das Land der Philosophie war, so viel Colonisten geben sich schon ietzt an: nachdem man zu ihrer Empfehlung ihre wahre Quellen genennet, und sie für gesunden und aufgeheiterten Menschenverstand erkläret hat. Den kann sich doch niemand, viel weniger das süße französirende Geistgen nehmen lassen. Daher eine Menge Friedensstifter, darauf man sich Hofnung zu machen hat, aber zugleich Haushalter, die vielleicht beyden Theilen übel vorstehen, vornemlich die Philosophie in grose Unkosten setzen dörften. Nach dieser billigen Einrichtung wird mich wohl hier keine sonderliche Verbindlichkeit treffen. Indessen wollte ich doch auch nicht boshaft gegen das Kleid meiner Gedanken werden; und sie, nach der Sprache eines unserer vorzüglichen Kunstrichter, recht mit Vorsatz in barbarische Lumpen hüllen: aber auch eben nicht auf der andern Seite um Glanz

und stolze Farben bemühet seyn; die gar leicht auf dem Antlitz der Philosophie in eine verdächtige Schminke ausarten. Ich werde die Mittelstraße gegangen seyn: wenigstens habe ich es thun wollen.

Genug hiervon: nur noch zwey Worte, an die allgemeine teutsche Bibliothek. Im ersten Stück des zwölften Bandes, Seite 301, ist ein Period auf mein Conto gesetzt, den ich hier öffentlich zurückgeben muß. Er ist nicht der meinige, welchen ich nicht nöthig hatte durch die Grammatik zu rechtfertigen: wie man in der Vorrede der recensirten Abhandlung wohl finden wird. Ich hoffe auch hinführo wegen dem darüber gleichsam ausgestreueten Wust von Druckfehlern nicht vor Gericht gezogen zu werden. Ich weiß, daß ich sie meistens angemerkt und eingeschickt habe: ob sie aber sind angenommen und beygelegt worden, weiß ich nicht.

Einlei-

Einleitung.

Es ist gewöhnlich, daß man seinen Schriften einen Vorbericht oder eine Einleitung vorsetzet, und ihre Grundzüge darinnen gewissermasen in Mignature sehen läßt. Ich will es denn auch so machen. Jedoch ist meine Absicht nicht noch einmahl zu wiederholen, was man vor allen Büchern dieser Art erblicket. Ich will nur eine kleine und allgemeine Charte hieher zeichnen, welche ich in der Folge mit meinen Gedanken durchwandern werde. Ich habe hier eine natürliche Gottesgelehrsamkeit vor mir. Man nennt

sie eine **Wissenschaft, die uns mit GOtt beschäftigt.** Ich nenne sie eben so, wenn man die Verhältnisse zwischen GOtt und seinen Geschöpfen nicht ganz ausschlüset. Das natürliche soll sie von dem übernatürlichen unterscheiden und ihr eine gewisse Bescheidenheit auflegen sich nicht auser ihren Schranken zu wagen. Auch noch hierinnen verpflichtet sie sich gewissen Gesetzen zu gehorchen. Die Vernunft soll Richterinn seyn. Sie soll keinem Zeugen glauben. Sie soll selbst der Natur zuhören und ihre verehrungswürdige Aussprüche von der Gottheit auf eine solche Weise anmerken, die so viel, als möglich, vollkommen überzeugt und alles Mistrauen unterdrücket. Sie soll da nicht blos überreden, wo Gewisheit möglich ist. Auf diese Art wird das gebäude, das sie aufführet stark und dauerhaft. In demselben machen gewisse Grundwahrheiten gleichsam die Pfeiler aus; andere dienen zur nöthigen und sicheren Verbindung. Keine von beyden stehen müsig; beyde haben gerechte Ansprüche hierher aufgenommen zu werden. Und das bitte ich diejenige zu bedenken, denen dieser oder iener Beweis lange Weile machen sollte.

Meine Ordnung wird folgende seyn. Ich richte meine Gedanken auf zween Hauptgegenstände, auf die **Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes** und auf das Bild der Gottheit selbst. Jenes ist die Hauptwahrheit aller menschlichen Erkents

kenntnis. Ich kenne nichts, das mir dafür eine sichere und ganz zuverlässige Bürgschaft stellen könnte, als einen einzigen Beweis. Den werde ich aber nicht in dem Begriff der Unendlichkeit suchen. Ich weiß wohl, daß man noch diesen Weg betritt, ich habe ihn selbst betretten; aber ich werde auch gleich im Anfang sagen, ob ich Gewisheit darauf angetroffen habe. Ich meine hier denienigen Beweis, darinnen man die Welt selbst von ihrer eigenen Zufälligkeit reden lässet. Man glaubt gemeiniglich zu diesem einen völlig gebahnten Weg zu haben. Ich werde Ursach finden ihn vielmahl zu verlassen. Nachdem ich aber darauf zu meinem Ziel gekommen, werde ich mich sogleich zu den erhabenen Wahrheiten von Gott selbst wenden. Sein geheimnisvolles Wesen stehet hier an der Spitze. Von demselben suche ich auf einem sicheren und leichten Weg vermittelst seiner unendlichen Kraft zu den Eigenschaften fortzugehen. Unter diesen komme ich zuerst zu denenienigen, welche man ruhende nennet; und dann zu den thätigen, dem vollkommensten Verstand, der theoretischen Weisheit, dem Willen in weiterer Bedeutung, einer solchen Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, und endlich zur Allmacht. Bisher wird Gott allein betrachtet, ohne seine Geschöpfe auf eine andere Weise vor ihn zu führen, als nur wie sie vor seinem allsehenden Auge ausgebreitet liegen. Nun zu den heilsamen Einflüssen, welche

er auf die Welt äuſert. Ich nenne ſie **analogiſche Zufälligkeiten** und zähle, nach meinem Syſtem, in dieſes Regiſter den **göttlichen Willen in engerer Bedeutung**, die **praktiſche Weisheit**, **Güte**, **Gerechtigkeit** und **Wahrhaftigkeit**. Dieſe Vollkommenheiten finden ſich insgeſamt bey **Schöpfung** der Welt und bey der **göttlichen Vorſorge** über dieſelbe geſchäftig. Aus dieſem allem zeichne ich endlich noch ein Bild, wie wohl ſehr unvollkommen, von den Staaten und Unterthanen oder dem **Reich Gottes**, welches er mit ſeiner unbegreiflichen **Allgegenwart** erfüllet.

Der

Der natürlichen Gottesgelehrsamkeit

Ersten Theils,

Vom Daseyn Gottes,

Erster Abschnitt,

welcher

den Beweis dafür aus dem Begriff der Unendlichkeit prüfet.

§. 1.

Nach meinem Riß muß ich nicht allein den Anfang mit dem Daseyn GOttes machen, sondern auch vor allen Dingen meine Meinung von dem Beweis sagen, den man

für daßelbe aus dem Begriff der Unendlichkeit zieht. Hier ist eine Nahmenerklärung die Führerinn. Es sind ihr schon viele entlaufen; und, wie ich glaube, nicht ohne Ursach. Indessen muß man doch auch bedenken, daß eben nicht alle Betrachtungen, die man auf diesem Wege macht, Spinnenweben sind, wie manche zu sagen pflegen. Wer das im Ernste behauptet, der muß warlich noch ein völliger Fremdling im mathematischen und philosophischen Gebiethe seyn und kann hier noch keine Stimme verlangen. Ich will deßwegen dieser halb verlassenen Bahn noch einmahl folgen und mich so weit wagen, als mir möglich seyn wird. Ich will aber zugleich nicht heimlich mit den Zweifeln werden, die mir darauf begegnen. Beydes unterwerfe ich der Prüfung anderer. Vielleicht wird man dadurch veranlasset diesen Beweis weiter und überzeugender auszubilden, oder ihn gar in der Reihe, da er noch bey vielen bisher gestanden, wegzustreichen. Und dörfte ich mir auch auf keines von beyden Rechnung machen, so ist doch meine Arbeit nicht vergeblich. Ich muste ohnehin die Wahrheiten, welche in denselben einfliesen, aufzeichnen, um aus dem folgenden darauf zurück sehen zu können. Unterdessen will ich doch dieienige, welche ihm so hold sind, als Hannibal den Römern war, vorher bitten mich hier zu verlassen. Sie können, wenn ich hier und da das vorhergehende auffordere, es alsdann nachlesen und iezt diesen Abschnitt überschlagen. Dann ich werde hier schon einige Vorbereitungsanstalten machen.

§. 2.

§. 2.

Dahin gehört, vornemlich, daß ich mich über das, was ich Realität und Defect nenne, erkläre. Man merke nur einigermasen auf die Dinge, die uns umgeben: so wird man sogleich fühlen, daß man bald etwas an ihnen erblicket, das ein wahres Daseyn hat oder doch haben kann; bald wieder etwas, welches sich nicht mit einer solchen Würklichkeit bey ihnen aufhält oder auch nur aufhalten könnte. Wir sehen einen Dürftigen und seine Armuth rührt uns. Diese hat kein wahres Daseyn. Sie ist nur eine Abwesenheit gewisser Güter, welche er besitzen könnte. Dergleichen Dinge heisen Mängeln oder Defecten. Wer aber die Redlichkeit und den standhaften Muth des Socrates bewundert, der fühlet in dem Bilde desselben solche Gesinnungen, welche ein wahres Daseyn in der Seele des Socrates haben. Diese nenne ich Realitäten.

Der Defect ist deswegen in meinen Augen nichts anders als die Abwesenheit einer Realität. Daher begreift man auch, daß wir uns denn wiedersprechen, wenn wir eine Realität und zugleich ihren Defect in einerley Absicht annehmen. Das erdichtete Ding, in welchem sich diese beyde also aufhalten sollen, wird von uns unmöglich genennet. Hüthen wir uns aber keine Realität nebst ihrem Defect in einerley Absicht zugleich zu setzen,

so sind wir auser Gefahr uns in das finstere Gebieth der Unmöglichkeit zu verirren; wir gehen noch stets mit möglichen Dingen um.

§. 3.

Vielleicht gibt es Realitäten, die sich durch verschiedene Stuffen erheben können. Es giebt dergleichen und bey ihnen ist es gar wohl möglich die Realität auf einer niedrigen Stuffe zu behaupten und ihr zugleich ihren Defect, aber in Absicht auf einen höheren Grad, an die Seite zu setzen. Dadurch entstehen denn gewisse Realitäten, die mit Mängeln behaftet sind. Sie heisen **endliche, eingeschränkte.** Sind aber die schon frey von Wiedersprüchen, wie vielmehr Anspruch wird eine solche auf die Möglichkeit machen, welche durchaus von keinem Defect erniedrigt und so weit erhöhet ist, daß ihr nicht das geringste mehr kann zugesetzet werden? Realitäten von dieser Art werden **unendliche, unumschränkte** genennet und haben eine ganz vorzügliche Möglichkeit.

In einer andern Absicht kann man die Realitäten bald **äusere** bald **innere** nennen. Einige können wir uns in einem einzigen Ding wenigstens als möglich vorstellen; andere sind so beschaffen, daß selbst ihr Begriff verschwindet, wenn wir nicht noch neben einem Ding auch zugleich unser Augenmerk auf andere richten. Jene sind die innere, diese die äusere. Man wird nicht irren, wenn

man

man beyde unter iene schon angezeigte Classen schreibet. Die äusere darf man dieser Ehre eben nicht unwürdig achten, sie sind nicht so unansehnlich, als man wohl denken mögte. Was ist die königliche Würde anders als eine äusere Realität? Und wie gros und wichtig ist bey einem Christen die in dem Verdienst seines Erlösers für ihn liegende Versöhnung mit Gott? Aber diese Realität ist auch eine äusere.

§. 4.

Wir wollen es wagen alle unendliche Realitäten, die wir eben einzeln vor Augen gehabt haben, mit einander zu verbinden. Wir sehen dadurch in Gedanken das erhabene Wesen, dem man den Nahmen des **Unendlichen** beyleget. Es wird nicht von dem allergeringsten Defect entstellet, es wird frey von Widersprüchen seyn. (§. 2.) Dann wo sollten sie liegen? in einer oder der andern unendlichen Realität für sich betrachtet? oder in der Verbindung aller insgesamt? Das erste streitet ganz offenbar mit dem Begriff einer unendlichen Realität. (§. 3.) Aber das andere? da verbindet man die allerlauterste Realitäten; also kein Defect, keine Gefahr des Wiederspruches; es müste dann eine von Defecten freye Realität einer andern von dieser Art Mängeln aufbürden wollen. Wer kann das begreifen? Doch, damit es nicht scheine, als wollte ich mich hier ausdrehen, so will ich ein anderes Mittel vorschlagen. Man fasse nur alle ver-

einbare unendliche Realitäten zusammen. Dadurch kommt doch gewis eine erhabene Möglichkeit heraus, ia sie bleibt immer die erhabenste, die nur möglich ist. Und es würde mir ganz gleichgültig seyn, ob man für den Unendlichen die unendliche Realitäten ohne weitere Bedingung sammlen; oder ob man ihm nur alle vereinbare beylegen wollte: wenn man mir nur iedesmahl gut dafür seyn könnte, daß auch diese oder iene Realität, die hernach demselben zugeschrieben wird, in der Reihe der unendlichen vereinbaren stünde. Dieser Mühe pflegt man sich aber gemeiniglich zu überheben. Ich werde in Zukunft mein Augenmerk immer hierauf richten, um sowohl den Liebhabern der ersten Erklärung als auch der andern ein Genügen zu thun.

§. 5.

Ehe ich eine davon benutzen kann, muß ich erst noch einmahl auf die Realitäten zurück sehen und sie aus gewissen Gesichtspunkten betrachten. Eine iede befindet sich entweder in den Vorstellungen eines denkenden Wesens oder nicht und also auser denselben. Ich werde berechtigt seyn diesen Satz als eine Grundwahrheit an zu nehmen. Die Realitäten von der erstern Art will ich, weil sie andere abbilden, ideelle und ein Ding, das daraus entstehet, ein Ideal (eine Vorstellung) nennen; die aber von der andern Art, sollen reelle heisen. Die reelle theilen sich wiederum in zwo Classen. In der einen stehen blose möglische,

che, in der andern würkliche. Jene sind unvollständig, diese vollständig. Aus diesen wird ein vollständiges Original oder Real, aus jenen ein unvollständiges zusammengesetzt.

§. 6.

Die Würklichkeit ist das vorzüglichste, wodurch sich das vollständige Real von dem unvollständigen unterscheidet, so auch von dem Ideal; aber sie ist auch zugleich das einzige. Man bilde sich eine Sache dergestalt in Gedanken aus, daß sie mit allen ihren Bestimmungen versehen ist oder alle ihre Realitäten angewiesen hat: so empfängt man ein völlig ausgebildetes ideelles Ding. Was fehlt ihm noch, daß es zu einem vollständigen Original wird? Nichts mehr als nur die einzige Realität, die Pygmalion so sehr an seiner Schönheit vermißte, die Exsistenz, das Daseyn, die Würklichkeit. Und diese ist zwar von der Art, daß sie sich auf alle iene mögliche durchaus bestimmte Realitäten wird ausbreiten müssen. Dann wenn wir uns nicht selbst wiedersprechen wollen, so müssen wir zugeben, daß ein Ding nicht anders als in allen seinen Bestimmungen würklich seyn könne. (§. 2.) Worinn diese Realität eigentlich bestehe, welche allen ienen nur blos möglichen das Leben gibt und macht, daß sie iezt und hier auser unsern Gedanken sind, das wird wohl noch ein kleines Geheimnis seyn. Wir dörfen uns aber auch eben nicht zu ängstlich um die

Offen=

Offenbahrung desselben bekümmern. Wir haben so viele sichere Kenzeichen der Exsistenz, die uns diesen Mangel gar erträglich machen. Dahin sollten wir billig die thätige Kraft, die Zeit, den Ort zählen; aber ia diese letztere nicht zu dem wesentlichen des Daseyns. Dann so flechten sie uns bey der unendlichen Exsistenz einen mehr als gordischen Knoten, bey dem der Verstand still stehet und den nur einige bisher in Worten zerrissen haben.

§. 7.

Weil ich doch hier auf das unendliche Daseyn gekommen bin, so will ich den Begriff desselben beyfügen, den ich doch ohnehin in dem nachfolgenden nöthig habe. Die Würklichkeit kann bey einem Ding den Ursprung von andern haben und es muß alsdenn ohne dieselbe können gedacht werden. Sie kann aber auch wohl einem Ding für sich, ohne desfals von fremder Hülfe abzuhängen, also zu gehören, daß selbst der Begriff desselben ohne die ideelle Exsistenz vergehen muß. Dieses Daseyn wäre ein nothwendiges, ienes ein zufälliges. Ein Daseyn, das fremder Hülfe bedarf und nur einige Realitäten belebet stehet noch auf einer sehr niedrigen Stuffe. Allein wann es so erhöhet wird, daß es kein Geschenk eines andern bleibet und sich in alle unendliche (vereinbare) Realitäten ergiesset, dann wird es in seiner ganzen Gröse erscheinen und das allervorzüglichste werden. Eine solche Exsistenz nennen wir mit Recht unendlich. (§. 3.)

Die-

Diese müsten wir mit jenem entworfenen Bild vom Unendlichen vereinigen: wenn nur der Schritt vom Ideal zum Real nicht allzu gros wäre.

§. 8.

Ist aber hier wohl gar kein Uebergang möglich? Und wenn noch einer möglich ist, wie ist er beschaffen? — Die erste Eigenschaft einer ideellen Realität ist die, daß sie eine andere (eine reelle oder fremde ideelle) vorstellen muß. (§. 5.) Ist dieses Gemählde von rechter Art, so müssen sich richtige und treue Züge von allem, was in der abgebildeten Sache enthalten, auch selbst in der Vorstellung befinden. Was wir in diesem Bilde bemerken, das alles muß auch im Urbild selbst anzutreffen seyn. Ist nun ein Ding in seinem vermeinten Original unmöglich, liegen darinn Widersprüche, so können sie in dem Ideal nicht wegkommen. Es läßt sich deswegen von der Unmöglichkeit des Reals auf die Unmöglichkeit seines Ideals zurückschlüsen; ja aus gleichen Ursachen von der Möglichkeit des erstern zur Möglichkeit des letztern. Ist aber eine Sache, die wir uns in Gedanken ausbilden, oder ein Ideal für allen Wiedersprüchen bewahret worden, so muß auch sein Original frey von denselben bleiben. Dann was kommt hier noch hinzu? Nichts als nur eine einzige Realität, nichts als die Existenz, die keinem unter allen möglichen Dingen, abgeneigt ist, sondern sich mit iedem Vertragen kann. Kurz, es kann hier kein neuer Wie-

der-

derspruch entstehen und wir werden genöthigt seyn einem ieden richtigen Ideal seinen (möglichen oder würklichen) Gegenstand an die Seite zu setzen, oder es wird uns erlaubt seyn aus der Möglichkeit des Ideals die Möglichkeit des Reals zu folgern.

§. 9.

Wir sind überaus geneigt uns dieses Vortheils zu bedienen. So bald wir nur ein ideelles Ding in Gedanken entworfen und eins und das andere von demselben erwiesen haben: so wollen wir auch gern das reelle Ding damit beschenken. Wir thun recht hieran und irren uns nicht, wann es Möglichkeiten sind. Wir betrügen uns aber sehr, wenn wir mit Würklichkeiten so freygebig umgehen. Nur dann ist uns erlaubt das Original damit zu versehen, wenn wir sein Daseyn annehmen dürfen. Es ist viel Behutsamkeit nöthig, wenn man nicht in diese Gefahr bey der Exsistenz Gottes sinken will. Wir wissen, daß das Ideal von ihm ganz vorzüglich möglich ist, und daß es ohne die ideelle Exsistenz, weil diese unter den vereinbaren Realitäten stehet, (§. 8.) nicht einmahl kann gedacht werden. (§. 4.) Aber man muß diese nicht in aller Eile zu einem wahren Daseyn machen. Man muß nur einsweilen so schlüsen: **Der Unendliche ist in seiner Idealität möglich, er wird es auch im Original seyn.** Für die Richtigkeit dieses Schlusses scheinet uns das vorhergehende zu stehen. (§. 8.)

§. 10.

§. 10.

Man zergliedere diesen Satz in seine zween mögliche Theilen. Der Unendliche soll im Real möglich seyn. Was ist es für eins gemeint? das vollständige? oder das unvollständige? Wir wollen einmahl das letztere wählen. Wir setzen in diesem Fall den Unendlichen auser unsern Gedanken. Aber wie? nur als möglich, nicht als würklich. (§. 5.) Ist das nicht ein Defect? (§. 2.) wiederspricht das nicht dem Unendlichen? Ja denn wird es ihm wiedersprechen, wenn die hier fehlende Realität eine von ienen vereinbaren ist. (§. 4.) Davon ist sie eine. (§. 8.) Diese sollen alle ohne Ausnahme dem Unendlichen zukommen. (§. 4.) Hier, da wir ihn in seiner unvollständigen Realität angenommen, sollen sie ihm nicht alle zukommen. Das wiederspricht sich. **Daher ist ein unendliches unvollständiges Real unmöglich.**

§. 11.

Der Unendliche soll aber doch seine reelle Möglichkeit haben. (§. 9.) Die unvollständige ist es nicht: (§. 10.) so muß es dann die vollständige seyn. Von dieser ist die wahre Exsistenz eine unzertrenliche Gefehrtinn. (§. 5.) Und eben **das berechtiget uns dem Unendlichen ein wahres Daseyn bey zu legen.**

Ich erhole mich aus diesen Begriffen und fange auf eine andere Art an: Man leugne das Daseyn des Unendlichen in diesem Augenblick. Ist es nun nicht um die ganze Möglichkeit des reel-

len

len Unendlichen gethan? (§. 4. 8.) Das vollständige Real wird hierdurch unmöglich. Das unvollständige ist es ohnehin. (§. 10.) Darum muß auch das Ideal unmöglich seyn. (§. 8.) Wer kann aber das sagen? (§. 4.) Man kommt deswegen wieder zurück und aufs neue zu der Wahrheit: **Es lebet ein unendliches Wesen.**

§. 12.

So dachte ich; ich will aber auch sagen, was ich nun denke. Es wurde von der Möglichkeit des Ideals auf die Möglichkeit des Reals geschlossen. (§. 9.) Das scheinet mir nicht genug bestimmt gewesen zu seyn. Mich dünkt es folgt nur soviel, wenn das Ideal möglich ist, oder wenn sich in meinen Gedanken gewisse Realitäten nicht wiedersprechen, so müssen eben diese Realitäten, wo sie auch auser mir seyn sollten, frey von Wiedersprüchen seyn. Das führt aber nur auf die Möglichkeit eines Reals oder auf das unvollständige, auf eine Art und nicht auf das Geschlecht. Wie kann man nun bey der Ausschlüsung einer Art, die andere wählen, oder nach der Verwerfung des unvollständigen, das vollständige Real annehmen? Das fiele mir gegen den ersten Beweis ein.

Bey dem andern macht mich das irre: aus der Unmöglichkeit des vollständigen Reals wurde die Unmöglichkeit des Ideals gefolgert, welche man doch leugnen muste. (§. 11. 4.) Allein hier müs-

sen

sen zwey Ideale von einander unterschieden werden, das wahre Ideal von dem, welches dem unmöglich angenommenen vollständigen Real entspricht. Das ist auch allerdings unmöglich. Es enthält ein Wesen, das wegen der Unendlichkeit stets im Besitz seiner Würklichkeit seyn, und doch in diesem Augenblick nicht seyn soll. Man kommt deswegen nicht auf Widersprüche, wenn man sich von der Unmöglichkeit ienes Reals auf die Unmöglichkeit seines in der That unmöglichen Ideals leiten lässet. Und das war doch die Absicht und der Vortheil, den man suchte. Dann das andere wahre Ideal bleibt noch unverletzt übrig: aber das kann mich eben nicht wieder zurück auf das vollständige Original führen. — Ich verweile hier nicht länger und überlasse alles der Beurtheilung meines Lesers.

Zweenter Abschnitt,
welcher
den Beweis für das Daseyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt liefert.

§. 13.

Ich eile zu dem Beweis, in welchem ich Ueberzeugung gefunden. Soll ich wieder einen kleinen Riß von ihm entwerfen? Man wird freylich

ungedultig, wenn uns der Kaufmann mit einer langen Erzehlung seiner Waaren aufhält. Er lasse sie uns, denken wir, selbst sehen. — Allein wenn ich auch ia ein wenig sündigen sollte, indem ich vorher melde, wie ich in meinem Beweis zu Werk gehen werde: so glaube ich doch, daß mir die Deutlichkeit eine hinlängliche Vergebung verspricht. Ich möchte denn auch noch gern sagen, was ich in diesem Geschäfte für unentbehrlich halte. Es ist nicht so schnell vollendet, wenn man die Einwürfe und Zweifel anders als mit einer höhnischen Mine abfertigen will.

Wir müssen die Stimme der Natur von ihrer Zufälligkeit ohne Vorurtheile anhören und nicht iedem scheinbaren Kenzeichen trauen. Sie redet in einem dreyfachen Ton, dem man gemeiniglich in Absicht auf ihre Zufälligkeit zu glauben geneigt ist. Wir sehen ihre grose und mannigfaltige Veränderungen an, und halten uns für berechtigt daraus ihr zufälliges Daseyn zu schlüsen. Aus dieser Erfahrung muß es freylich, und nach meiner Meinung aus ihr einzig und allein geschehen; nur kommt es darauf an, wie es geschieht. Man setzt durchgängig das nothwendige Daseyn dem zufälligen entgegen, und das ist richtig; man schreibt auch billig das, was wir in der Welt erblicken, in die Classe der zufälligen Dingen, weil sie von keinem nothwendigen Daseyn belebet werden. Das spricht man ihnen aber deswegen ab, "weil sich bey einem

nem nothwendigen Ding die Exsistenz in dem Wesen gründet, mit einer Nothwendigkeit aus demselben folget und eine völlige Unveränderlichkeit aufs ganze Ding ausbreitet. Woher sollten nun die Veränderungen in der Welt entstehen, wenn sie oder ihre Theile ein nothwendiges Daseyn hätten? Sie kann es vielmehr nicht haben und muß zufällig seyn." Ich will ietzt gegen den Ausdruck, den Grund seiner Würklichkeit im Wesen haben, weiter nichts erinnern, als daß ihn manche nicht leiden können; und solcher Sachen enthält man sich doch gemeiniglich in den wichtigsten Angelegenheiten, die für iederman interessant seyn sollen. Ich frage nur nach dem Beweis, der mich nöthigen soll, alle Bestimmungen eines nothwendigen Dinges zu seinem nothwendigen Daseyn zu zählen und dadurch die Unveränderlichkeit auf alle Realitäten oder aufs ganze Ding auszudehnen. Den vermisse ich. Es folgt zwar allerdings ein nothwendiges Daseyn und wie weit diese Nothwendigkeit geht, so weit freylich auch die Unveränderlichkeit. Aber wenn sich nun das nothwendige der Exsistenz nicht in alle Bestimmungen erstreckte? Wer ist mir gut dafür, daß es sich nicht in einige nur ergieset? Das weiß ich, daß dies beym Daseyn überhaupt betrachtet möglich ist. Die Erfahrung spricht von gar vielen Bestimmungen, die ohne Beschädigung der Würklichkeit weg seyn können. Will man mich deswegen nicht anhören, weil ich dieses von endlichen Dingen erfahre, so

werde ich auch den nicht hören, der auf sein nothwendiges und unendliches Rechnung macht, ehe er es erwiesen hat, indem er es erweisen will. Ich fordere immer den Satz, daß sich das nothwendige des Daseyns müsse in alle Bestimmungen ausbreiten. Ich bringe die Erfahrung dawieder auf. Allgemein kann er nun nicht werden. Will man ihn doch in gewissen Fällen brauchen, so muß er von denselben besonders erwiesen werden. An diesen Beweis wird man sich aber bey dem Nothwendigen kaum alsdenn machen dörfen, wenn man schon von der Nothwendigkeit des Daseyns zur Unendlichkeit des ganzen Subiects sicher fortgegangen; und das ist noch ein sehr schwerer Weg. So lange noch hier eine Ungewisheit bleibet, kann die Meinung der meisten heydnischen Weltweisen von der Selbstständigkeit des Urstoffs der Welt nicht mit Gründen wiederleget werden. Auch die allervernünftigste unter ihnen stellten sich ihre Elementen, nach unserer Sprache, als nothwendige Dinge vor. Sie leugneten die Veränderungen nicht alle. Das nothwendige Daseyn breiteten sie deswegen nicht auf alle Bestimmungen aus. Ihr Schaden muß uns klug machen. — Ich könnte wohl noch in den Dingen der Welt, die auch unter der Bedingung der Schöpfung und Erhaltung ein nothwendiges Daseyn haben, eine Parallele finden, wenn es nöthig wäre. — Ich leugne freylich nicht, daß ein nothwendiges Ding eine gewisse und bestimmte Unveränderlichkeit haben müsse; aber ich

leugne.

leugne sie in ihrer gewöhnlichen Ausbreitung als eine unmittelbare Folge aus dem nothwendigen Daseyn desselben.

Ein anderer Weg, darauf man die Zufälligkeit der Welt suchet, wird schwerlich zu diesem Ziel führen. Ich rede von dem, welchen die Endlichkeit vorhält. Diese empfindet man allerdings bey dem allerersten Blick, den wir in die Welt thun. Man erinnert sich dabey, daß ein endliches Ding überhaupt betrachtet ohne die Existenz möglich sey, oder wenn man bey der Wahrheit bleiben will, zufällig seyn könne. Dazu will man aber doch diese, welche sich in der Welt befinden, würklich verurtheilen. So könnte ich auch den klügsten zum Thoren machen. Er ist ia endlich und im allgemeinen finde ich, daß dergleichen Dinge ohne die Klugheit möglich sind. Folglich ist auch der Kluge ein Thor. — Man weiß ia durch die Erfahrung, daß einer Art bald wiederfahren bald zukommen kann, was dem Geschlecht, darunter sie steht, noch nicht widerspricht oder beygelegt werden darf. Man muß erst erweisen, daß allen endlichen Dingen, das Daseyn für sich haben, gänzlich widerspreche, ehe man es diesen oder ienen mit vollkommenem Recht nehmen kann. Und dazu wird man sich noch ein wenig Zeit nehmen müssen.

Es ist noch ein Grund übrig, der uns gemeiniglich bewegen soll die Zufälligkeit der Welt

zu glauben. "Die Dinge in der Welt bleiben ia immer noch in unsern Gedanken möglich, wenn wir uns schon das Daseyn weg denken: wie sollten sie dann nothwendig in Absicht auf daßelbe seyn?" Dieser Schluß stützet sich entweder auf den Gedanken von der Endlichkeit überhaupt; und dann habe ich sein Fundament schon geschwächt; oder man nimmt schon das an, was man erst beweisen soll. Man bildet sich einen solchen Begriff von den Dingen in der Welt, der die Existenz entbehren kann. Darüber ist eben die Frage. Die Art endlicher Dingen, denen das Daseyn für sich zukommen kann, ist ia noch nicht in ihrer Unmöglichkeit dargestellet. — Aber man prüfet doch den von Geistern, Seelen und Elementen entworfenen Begriff; man nimmt die Exsistenz in Gedanken weg; und siehe, das Ideal ist noch gar wohl möglich. Ja es ists; das unvollständige Real würde es auch seyn: wenn wir nur gewis wüsten, daß man in das innerste unserer Seelen und der Elementen gedrungen wäre. Wer hat aber das wahre, das eigentliche dieser geheimnisvollen Subiecten betrachtet? Wer sieht ihre wahre Urkraft? Wer kann sich nur einigen Begriff von der substanziellen Realität im individuum machen? Das wissen wir ia alles nicht; und was das schlimste ist, es fehlt eben in dem Punkt, der uns das Daseyn eines Dinges und wie es daßelbe hat, vor Augen stellet. Man darf also aus einem Begriff, der mangelhaft, sehr mangelhaft

haft ist und zwar in dem Stück ist, darüber man urtheilen soll, keine entscheidende Folge ziehen.

Wenn ich nicht irre, so sind das die Wege worauf man gemeiniglich die Zufälligkeit der Welt zu finden denket. Die beyden letztere gedraue ich nicht zu gehen. Dem ersten werde ich eine andere Richtung geben. Ich werde mich nach einem ganz eigenthümlichen und unleugbaren Kenzeichen des Nothwendigen umsehen, das sich vor allen Dingen in der Welt vorzüglich herausnimmt, ihrer Schwäche wiederspricht und dadurch den Nothwendigen weit über sie hinaussetzet. So hoffe ich die Welt glücklich in ihrer Zufälligkeit zu entdecken.

Davon gehe ich zu dem würklichen Daseyn eines nothwendigen Wesens fort. In diesem Uebergang wird es wenigstens nicht überflüsig seyn, nachdem der hinreichende Grund so viel hat ausstehen müssen, zu erweisen, daß ein Ding, das sein Daseyn nicht für sich hat und sowohl seyn als nicht seyn kann, desselben bedürftig sey. Es muß auch das lächerliche und wiedersprechende eines unendlichen Fortgangs von Würkungen und Ursachen sichtbar werden: und dann wird man erst überzeugend vom Daseyn des Nothwendigen reden können. Das ist eine Stuffe, die wir bey der Exsistenz Gottes ersteigen müssen. Aber nun ist man noch lange nicht zum Gipfel dieser Höhe ge-

Dazu ist wieder eine neue Bemühung nöthig, damit man in den Gesichtspunkt trette, woraus dieses nothwendige Wesen in der Gestalt des Unendlichen erscheinet. Das sehen wir dorten noch nicht. Aus dem Begriff des Nothwendigen folget nothwendigerweis das Daseyn; aber nicht, daß es sich in alle unendliche Realitäten ergiesen müsse; nicht einmahl, daß sich sein nothwendiges Daseyn über alle seine Bestimmungen ausbreite: und wenn ich auch das letzte übersehe, so fehlt doch hier der allgemeine Grundsatz, daß alles unveränderliche unendlich sey. Ich habe dieses schon an einem andern Ort weitläuftiger angemerkt; und iezt sehe ich mit Vergnügen, daß der würdige Herr Professor Feder in Göttingen eben so denkt. — Was bleibt aber nun für ein Uebergang von dem Nothwendigen zum Unendlichen übrig? Dieser, daß wir ein unendliches Merkmahl an dem selbstständigen Wesen, dem die Welt ihr Daseyn verdanket, entdecken und davon auf seine ganze Unendlichkeit den Schlus machen. Durch das völlig bestättigte Daseyn eines Selbstständigen müssen wir uns aber freylich dazu anschicken.

§. 14.

Zu dem Ende will ich den Begriff eines selbstständigen Wesens, so weit als zu meiner Absicht nöthig ist, entwicklen. Ich stelle mir ein Ding in seinem Daseyn vor. Ich frage, hat es daßelbe für sich, so, daß es in dieser Absicht keines andern

be-

bedarf, oder hängt es dabey von fremder Hülfe ab? Dinge von der ersten Art nennt man selbstständige, nothwendige; von der andern, zufällige. Wird es nun wohl möglich seyn, daß das nothwendige seines Daseyns iemahls verlustig werde, iemahls nicht in dem Besitz desselben sey? Ich sage, nein. Es wird auser diesem Ding selbst nichts mehr zu seiner Würklichkeit erfordert, in ihm liegt alles, was dazu nöthig ist. Wollte man ihm nun doch das Daseyn entziehen, so würde man sich sebst wiedersprechen, indem man annehmen müste, es wäre nicht alles dazu nöthige vorhanden. So unmöglich ist es, daß es die Existenz nicht haben sollte; und zwar schlechterdings unmöglich, weil hier keine Bedingung vorgeschrieben ist und nichts als die Beschaffenheit dieses Dinges selbst zum Grunde liegt. Diesen Vorzug hat das Zufällige so wenig, daß es vielmehr an sich betrachtet sein Daseyn entbehren muß. Ziehe ich meine Gedanken von der Quelle ab, davon es ihm zufliesset und betrachte es allein: so ist es eben so wohl möglich, daß es das Daseyn habe, als nicht habe. Wer diese unleugbare Folgen doch noch leugnen wollte, der nehme sie nicht als Folgen aus den Begriffen des selbstständigen und zufälligen Dinges, sondern selbst als Begriffe derselben an. Sie sind eben sowohl möglich als iene andere. Sie sind sich schlechterdings entgegengesetzt, es gibt kein drittes unter ihnen. Die Abwesenheit des Daseyns bleibt

immer beym zufälligen schlechterdings mög-lich; beym nothwendigen unmöglich; und weil man das, dessen Gegentheil unmöglich ist, noth-wendig nennt, so ist die Exsistenz des Noth-wendigen auch schlechterdings nothwendig.

Bey Bildung dieser Begriffen kommt mir der Verfasser des **Systems der Wesen** entgegen. Ich will aber stillschweigend bey ihm vorübergehen. **Riedel**, ein Nahme der Erfurt viel Ehre macht, hat ihn so erwünscht empfangen, daß er seine alte Neuigkeiten wohl schon wieder wird zurück genom-men haben. Ich bleibe hier noch beym alten und frage ferner:

§. 15.

In welche Bestimmungen breitet sich das nothwendige des Daseyns bey dem Selbstständigen aus? Was für Realitäten belebet es? alle bey ihm nur mögliche? oder nur einige? oder gar kei-ne? Das letzte läßt sich gar nicht denken. Es soll die Würklichkeit, oder würkliche Realitäten nothwendig haben und doch keine haben. Wählt man das erste, nun so habe ich mein Ziel erreicht. Dann da fliesset die Nothwendigkeit des Daseyns in alle Realitäten, ihre Abwesenheit ist nach dem Begriff des nothwendigen unmöglich, (§. 14.) sie können nicht anders seyn, oder das ganze selbst-ständige Ding ist schlechterdings unverän-derlich.

Aber ich befürchte, man mögte nun lieber das noth-

nothwendige Daseyn und mit demselben diese nothwendige Unveränderlichkeit nur auf einige Bestimmungen ausdehnen wollen. Ich fühle eine Verbindlichkeit mich auch hierinn zu schicken, weil die Unmöglichkeit dieses letzten Falls noch nicht offenbar ist. (§. 13.) Ich will um deswillen einen Unterschied unter den Realitäten des Selbstständigen machen. In die eine Classe sollen die kommen, ohne welche es seine Würklichkeit durchaus nicht haben kann; in die andere diejenige, welche nach dem gegenwärtigen Fall vom Daseyn sollen getrennet werden können ohne es selbst aufzuheben. Jene will ich zusammenfassen und sie in Zukunft mit dem Nahmen der **substanziellen Realität** ausdrucken; da ich im Gegentheil diese, **accidentalische** Bestimmungen nennen werde. **Nichts wird wohl nothwendiger, nichts unveränderlicher und unzertrenlicher seyn können, als es auf diese Weise die substanzielle Realität des Selbstständigen ist.** Dann seine Würklichkeit ist schlechterdings nothwendig und diese Realität kann vom Daseyn ganz und gar nicht abgesondert werden.

§. 16.

Diesen unleugbaren Satz will ich mit den Dingen vergleichen, die mir in der Welt bekannt sind. Er soll mir bey ihnen die Dienste eines Probiersteines thun. Kein einziges wird die Probe aushalten. Ehe ich Beyspiele davon liefere, will

ich

ich erst vom zureichenden Grund das nöthige erinnern. Wenn sich etwas ereignet, dagegen uns die Gewohnheit nicht schon schläfrig gemacht hat, so ist es uns recht angebohren, daß wir fragen, warum dieses und zwar eben so geschiehet. In der Antwort erwarten wir nichts anders als dasienige, welches dazu erforderlich ist, daß dieses also sey. Und eben das ist es, welches wir den Grund davon nennen, und zwar den zureichenden, wenn dazu nichts weiter erfordert wird. Was von ihm herkommt, kann in der allgemeinsten Bedeutung eine Folge heisen. An beyden finden sich Verschiedenheiten. Man merkt sie sonderlich beym Grund an, weil sie dadurch bey seinen Folgen von selbst verständlich werden.

Macht er dasienige aus, welches dazu erforderlich ist, damit die Welt z. E. ein reelles Ding sey, so ist er ein metaphysischer Grund. Enthält er nur das nöthige zur Erzeugung eines Ideals von der Welt, dann heisen wir ihn den logicalischen oder analytischen Grund, iedoch von der reellen Welt. Von dem metaphysischen oder Realgrund lassen sich zwo Gattungen ableiten. Er kann ein unvollständiges aber auch ein vollständiges Real zeugen. Im ersten Fall haben wir einen Grund der Möglichkeit, im andern einen Grund der Würklichkeit. Dieser Unterschied ist von den Folgen hergenommen. Wir können ihn auch auf einer andern Seite ansehen und ihn von der Art benennen, wie er seine

Fol-

Folge gebieret. Entstehet diese von der Anwendung einer Kraft, so hängt sie von einem thätigen Grund ab; wo nicht, so bezieht sie sich auf einen unthätigen. Eine solche Folge finden wir an dem Poligonwinkel von 120 Graden im regulären Sechseck. Alle diese Arten können auf mancherley Weise mit einander verbunden werden. Es sind aber da keine neue Nahmen nöthig. Nur der thätige Grund der Würklichkeit heist, ein würkender Grund; das Subiect, darinn er seinen Sitz hat, eine würkende Ursach; und seine Folge, eine Würkung oder ein Effect. Dann darf ich auch nicht unerinnert lassen, wie irrig die Meinung sey, dadurch man sich überredet, der metaphysische Grund müsse immer der Zeit nach eher seyn als seine Folge. Der unthätige Grund der Würklichkeit und überhaupt der Grund der Möglichkeit verwirft diesen Gedanken ganz offenbar.

Noch ein anderer Gesichtspunkt, daraus man den Grund, bey der Erzeugung seiner Folge, betrachtet. Einer macht, daß sich seine Folge sogleich nothwendig ereignet, oder daß ihr ausbleiben in diesen Umständen ganz und gar unmöglich wird. Ein anderer macht nur, daß seine Folge ist, so, daß es doch noch möglich bliebe nicht zu seyn. Der erstere Grund heist ein zwingender, der andere, ein bewegender. Von jenem gibt die Sonne ein Beyspiel, vor deren Anlis

litz die Finsternis unmöglich ist; von dem andern ein nothleidender Freund, der seine Arme um Hülfe nach uns ausstrecket, dem wir aber demohngeacht unsere Hände versagen können. Bey einem ieden von diesen Gründen sind überdas Hindernisse möglich, die bald überwunden werden, bald selbst den Sieg davon tragen. Bey dem bewegenden Grund finden sie sich sonderlich sehr häufig ein. Dann er ist so beschaffen, daß er sie gleichsam selbst aufwickelt und ihnen die Hände biethet, welches aus den Gesetzen der Vorstellungskraft sehr begreiflich ist. Mit ihm sind wir noch nicht recht bekannt. Viele wollen ihn in der Reihe der metaphysischen Gründen ausstreichen. Warum, sehe ich noch nicht ein: indessen gestehe ich, daß ich das Licht in seinem Begriff nicht finde, welches den andern aufkläret.

§. 17.

Um die allgemeinheit der Verbindung zwischen Grund und Folge wird häufig gestritten. Mir kann sie hier gleichgültig seyn: wenn ich mich nur darauf verlassen darf, daß ein iedes Ding in seinem Daseyn, das es nicht für sich hat, eines hinreichenden Grundes bedörfe. Und das scheint allerdings wiedersinnig zu seyn, die Würklichkeit einer Sache ohne Grund annehmen, die sie nicht für sich selbst besitzet. Zur völligen Ueberzeugung bedenke man, daß zu einem solchen Daseyn nicht die Möglichkeit allein, sondern auch dasienige,

wel-

welches iene Realität, die in einer durchaus bestimmten möglichen Sache nur noch mangelt, hinzusetzt, und weiter nichts erfordert werde. Der Beweis dieses Satzes wird deutlicher und überzeugender, wenn man ihn einfach macht und in alle seine nur denkliche Theilen zergliedert. Ich habe zwey Stücke zum Daseyn erfordert; einmahl die Möglichkeit und dann das, welches die der ganz bestimmten Möglichkeit noch mangelnde Realität ersetzet. Diese beyde sind nun entweder würklich nöthig oder nicht. Im letzten Fall ist entweder keines von beyden erforderlich; oder noch mehr als diese beyde Stücke; oder aber man verlangt nur eines von ihnen und zwar entweder die blose Möglichkeit, oder nur dasienige, welches iene mangelnde Realität zu schenken im Stande ist. (§. 6.)

Wir wollen von allen diesen Fällen einen nach dem andern überlegen. Am Ende werden wir dahin geleitet werden, daß wir ohne alle Wiederrede die Falschheit eines ieden Falls zugeben müssen, auser dem ersten, welcher selbst unsern angenommenen Satz enthält. Nach dem zweenten wird zum Daseyn eines Dinges, das nicht für sich würklich ist, weder die Möglichkeit noch das erfordert, welches die der blosen Möglichkeit nur noch fehlende Realität ersetzet. Hieraus folgt, sind diese beyde Stücke nicht nöthig zur Würklichkeit eines solchen Dings, so muß dieses

ses in dem Besitz derselben seyn können: wenn schon die Möglichkeit und das, ohne welches iene fehlende Realität nicht erhalten wird, weggenommen werden. Aber was würde das für ein lächerlicher Wiederspruch seyn, wenn man vorgeben wollte, eine Sache könne würklich werden, ob ihr gleich die Möglichkeit und die Ueberreichung derienigen Realität entzogen ist, welche die Würklichkeit selbst ausmacht.

Wie dieser Fall zu frech war, so wird der dritte zu ängstlich seyn. Der will gar noch mehr als die zwey angeführte Stücke zum hinreichenden Grund des Daseyns haben: so wenig leugnet er denselben. Aber man hat auch nicht Ursach so mistrauisch zu seyn. Die Möglichkeit eines Dinges enthält alle Realitäten desselben, auser der einzigen, die denselben nur noch kann zugesetzt werden; aber auch selbst die Würklichkeit ausmacht. (§. 6.) Was ist nun weiter nöthig, als das, welches die blose Möglichkeit mit dieser nur noch mangelnden beschenket?

Der vierte Fall ist allein mit der Möglichkeit zufrieden und will weiter nichts zum Daseyn haben. Sie soll also den ganzen zureichenden Grund liefern. Da wäre der Schritt von der Möglichkeit zur Exsistenz überaus leicht und unendlich weit ausgebreitet. Alles mögliche würde würklich seyn oder werden. Wie laut widerspricht dem die tägliche Erfahrung.

Jetzt

Jetzt ist der fünfte Fall nur noch einmahl anzusehen übrig. Er gibt dasienige, welches iene mangelnde Realität ersetzen soll, ohne die Möglichkeit eines Dinges für den hinreichenden Grund des Daseyns aus. Das ist falsch, nach dem zweenten Fall. Nun ist dieser, der dritte, der vierte, der fünfte unmöglich. Das sind alle, die aus dem Satz, der dem ersten wiedersprach, sind abgeleitet worden. Einer unter allen muß wahr seyn. (§. 2.) Die Nothwendigkeit fällt also auf den ersten und nach dem wird ein iedes würkliches Ding, das sein Daseyn nicht für sich selbst besitzt, einen hinreichenden Grund der Würklichkeit haben müssen.

§. 18.

Ich setze dieser Wahrheit eine andere bey, die mit ihr in Verwandschaft steht und zugleich von ihr unterstützet wird. Sie verwirft den unendlichen Fortgang von Würkungen und Ursachen. Wir wollen sehen, wo wir in solchen Reihen stehen bleiben müssen. Eine Menge von würklichen Dingen, deren eins immer eine würkende Ursach von dem andern ist, nennt man eine Reihe zufälligerweis subordinirter Ursachen. Dasienige Glied in dieser Kette, welches den Grund seines Daseyns in keinem andern hat, sondern für sich würklich ist, heist die erste würkende Ursach einer solchen Reihe.

Es ist leicht zu begreifen, was diese für ein Wesen seyn müsse und was sie für eines nicht seyn könne. Ein iedes Ding ist entweder ein selbstständiges oder ein zufälliges. (§. 14.) Man bringe eine erste Ursach zu diesem disiunctivischen Satz. Man lasse sie einmahl zufällig seyn. Hat sie nun ihr Daseyn für sich selbst? Keinesweges. (§. 14.) Sie ist deswegen nicht zufällig. **Sie muß unumgänglich ein nothwendiges Wesen seyn.**

§. 19.

Man lasse eine Reihe, davon wir hier geredet haben, in der Würklichkeit auftretten. Was ist gewisser, als daß entweder eine erste Ursach an ihrer Spitze steht, oder daß sie keine erste vor sich hat. Man nehme den unmöglichen Fall an, es hätte eine solche Reihe das Leben ohne eine erste Ursach. Hieraus folgt, daß alle Glieder derselben von andern abhängen müssen. (§. 18.) Man kommt auch hier nie auf eine erste; und es ist unleugbar, daß sie noch immer von etwas weiterem herkommen. Es wird allezeit noch etwas zu ihrem Daseyn erforderlich seyn. Eben deswegen kann auch nie alles vorhanden seyn, was zu ihrer Exsistenz erfordert wird. Wie sollte es nun möglich seyn, daß iemahls ein zureichender Grund vom Daseyn dieser ganzen Reihe da wäre? (§. 16.) Wir wissen aber, daß dergleichen Dinge, die den Ursprung ihrer Würklichkeit von andern nehmen, einen hinreichenden Grund dazu haben müs-

müssen. (§. 17.) Die Bedingung ist also falsch, woraus wir geschlossen haben. Eine Reihe von Ursachen, die sich zufälligerweis subordinirt sind, kann ohne eine erste Ursach nicht im Daseyn erscheinen: wenn sie gegentheils würklich ist, so muß eine erste Ursach an ihrer Spitze stehen.

§. 20.

Da trift man also den unendlichen Progressus auf seiner lächerlichen Seite, in seiner Unmöglichkeit an. Hiermit zur Welt; und wenn wir uns wieder an jenes entscheidende Kenzeichen des Nothwendigen (§. 15.) erinnert, zu dem, das uns darinn am nächsten angeht, zum Daseyn unserer eigenen Seele. Ein jeder kann sich doch von nichts mehr überzeugen als von dem Daseyn seiner selbst, oder des Geistes, der sich in ihm seiner Thaten bewust ist. Diese Erfahrung ist so unwiedersprechlich und so fühlbar, daß es auch dem allerabgeschmacktesten Egoisten noch nicht hat einfallen können ein Nullist zu werden. Um deswillen sind die Folgen, die aus ihr fliesen die allersichersten. Jetzt brauche ich die Achwechselungen, die immer in unserer Seele vorgehen. Ein jeder frage seine eigene Erfahrung. Ich will die meinige reden lassen. Ein schöner Frühlingsabend reitzet mich, da ich hier abgebrochen, zum Genus einer heiteren und freyen Luft. Ich verlasse mein Zimmer und eile in ein anmuthiges

Gefielde. Ich betrachte sein bundes Kleid und freue mich. Ein sanfter Abendwind verfeinert mein ganzes Gefühl für ieden Gegenstand; und ieder scheint den andern in der Bemühung mir zu gefallen übertreffen zu wollen. Auch die geflügelten Sänger fangen ihr Lied an. Die Nachtigall zuletzt. Sie will mich allein ergötzen, den letzten unter den angenehmen Eindrücken machen, von denen meine ganze Seele voll ist. Sie schweigt. Ich stehe still. Ich sammle mich aus dieser angenehmen Verwirrung. Ich bilde sie zur Deutlichkeit aus. Ich verbinde sie mit andern. Ich komme auf den Ursprung aller dieser Schönheiten. Ich verehre dieses Wesen. — So eile ich nach Haus und suche die Ruhe. — Mein Körper schläft ein. Die Seele nicht. Sie ist noch hinter ihm her geschäftig und will sich allein freuen. Sie ruft alle iene Gegenstände wieder vor sich. Ich fühle sie aufs neue mit Vergnügen. Schnell weckt mich ein Getöse. Es ruft einer Feuer! und ich erwache in Furcht und Schrecken. — Wieder Ruhe; das Feuer ist gelöscht. — Ich gehe an meine Arbeit. Ich denke diesen Abwechselungen von Verdrus und Vergnügen, von tausenderley Eindrücken und Vorstellungen weiter nach. Ich finde, daß sie meistens von zwingenden Gründen erzeugt werden. Ich irre nicht, wenn ich dieses auf mein ganzes Leben, auf das Leben eines ieden ausbreite und es eine stete Reihe von Abwechselungen nenne,

das

darunter diejenige, welche von zwingenden Gründen abhängen, eine beträchtliche Anzahl ausmachen, wenigstens den Grund zu allen andern in den ersten Tagen unseres Lebens legen.

In der Körperwelt macht man eine gleiche Beobachtung. Sie ist immerwährenden Veränderungen ausgesetzt. Und dieses hat auch dann noch seine gute Richtigkeit, wenn wir den mistrauischen Idealisten anhören. Bey diesem wird sie doch in unserer Seele verändert. Bey den reellen Veränderungen müssen hingegen selbst die Kräfte in derselben, die oder vielmehr deren Subiecte ich Elementen nenne, auser uns verändert werden. Alle Begebenheiten in den Körpern sind auch so beschaffen, daß kein anderer Grund der Würklichkeit als ein zwingender bey ihnen statt findet: wie uns eine ganz geringe Aufmerksamkeit bey ieder Erfahrung einer körperlichen Veränderung genugsam überzeugen kann.

§. 21.

Wozu aber alle diese Abwechselungen in unsern Seelen und den Elementen der Körperwelt? Das wird sich gleich zeigen. Man denke sich iezt in beyden das allerkleinste Zeittheilgen, da sie gleichsam stille stehen und von uns erwischt werden, ehe sie neue Veränderungen leiden. In diesem (er mag Augenblick heisen) haben unsere Seelen nebst den Elementen eine gewisse Menge

von Bestimmungen, von Realitäten. Ich will ietzt nur die hierher gerechnet haben, welche mit einem zwingenden Grund entstanden sind: weil ich mit denen besser als mit den andern bekannt bin und sicherer daraus schlüsen kann. Hier mache ich wieder einen Unterschied unter der substanziellen Realität und unter den accidentalischen Bestimmungen. (§. 15.) Ist man das nicht zufrieden, so gebe ich die Wahl unter folgenden drey Stücken: entweder können in diesem Augenblick, wenn die Exsistenz bleiben soll, keine von ienen Bestimmungen weg seyn, oder nur einige, oder gar alle. Das letzte verwirft die substanzielle Realität; aber es ist auch dafür unmöglich: wenn ich alles wegnehme, so bleibt nichts im Daseyn übrig. Man nehme nun eins von den noch übrigen Stücken. Soll es das erste seyn? Sollen alle Bestimmungen, vom Daseyn unzertrenlich seyn? Nun, so sind wir nah am Ende. Hier gehört also alles, was in diesem Augenblick vorhanden ist, zur substanziellen Realität. Man erinnere sich an iene in unsern Seelen und den Elementen immer vorgehende Veränderungen. In iedem Augenblick muß nach dieser Meinung eine veränderte substanzielle Realität in denselben erscheinen. Und das wollte ich eben wissen.

Doch man wird sich wohl nun das andere aussuchen, und nur einige Bestimmungen in iedem

dem Augenblick zur substanziellen Realität unserer Seelen und der Elementen ziehen. Das ist auch klüger gehandelt: aber man wird nichts dabey gewinnen. Man muß doch, wenn man wieder mich reden will, die substanzielle Realität unveränderlich annehmen. Im gegentheil habe ich schon wieder gewonnen. Wenn man aber auch das thut, wie ich es denn selbst setzen will, so lehrt uns doch iene Erfahrung, daß unsere Seelen und die Elementen in diesem Augenblick diese, in einem andern wieder andere Bestimmungen haben. Woher kommen sie? Als Eigenschaften, die von ihrem Subiect getragen werden, und ihr Daseyn nicht auser demselben haben können, finden sie den Grund ihrer Würklichkeit entweder in der substanziellen Realität selbst, oder auser derselben. (§. 17.) Nach dem ersten Fall liegt in der substanziellen Realität ein Grund im folgenden Augenblick, der im vorhergehenden nicht vorhanden war. Also wird sie verändert.

Aber der andere Fall? Wer unter den vernünftigen wird den annehmen? Wer wird glauben, daß ein Subiect alle seine Bestimmungen durch die Kraft eines andern bewürken liesse, nicht seine eigene dazu anwende; sonderlich wenn sie erst von andern dahin erweckt und aufgefordert worden? Doch ich will mich auch nach diesen überklugen bequemen. Wenn iene Bestimmun-

gen von auswärtigen Gründen in unsern Seelen und den Elementen bewürkt werden, so ist doch das gewis, daß sie die substanzielle Realität derselben muß annehmen können. Daß eben diese dadurch, weil immer neue und andere Bestimmungen erscheinen, bald diese bald andere Eindrücke leidet. Wird sie dadurch nicht verändert? Ja so hier, wie dort ist sie immerwährenden Veränderungen ausgesezt. Wie sich dieses begreifen lasse, davon wird unten geredet werden.

§. 22.

Was ich hier damit suche, weiß man schon. Die Zufälligkeit unserer Seelen und der Elementen soll daraus folgen. Sie sind entweder zufällig oder nothwendig in ihrem Daseyn. (§. 14.) Bey dem Nothwendigen ist die substanzielle Realität schlechterdings unveränderlich. (§. 15.) Bey ihnen wird sie stets verändert. (§. 21.) Sie sind also keine selbstständige, sondern zufällige Dinge.

§. 23.

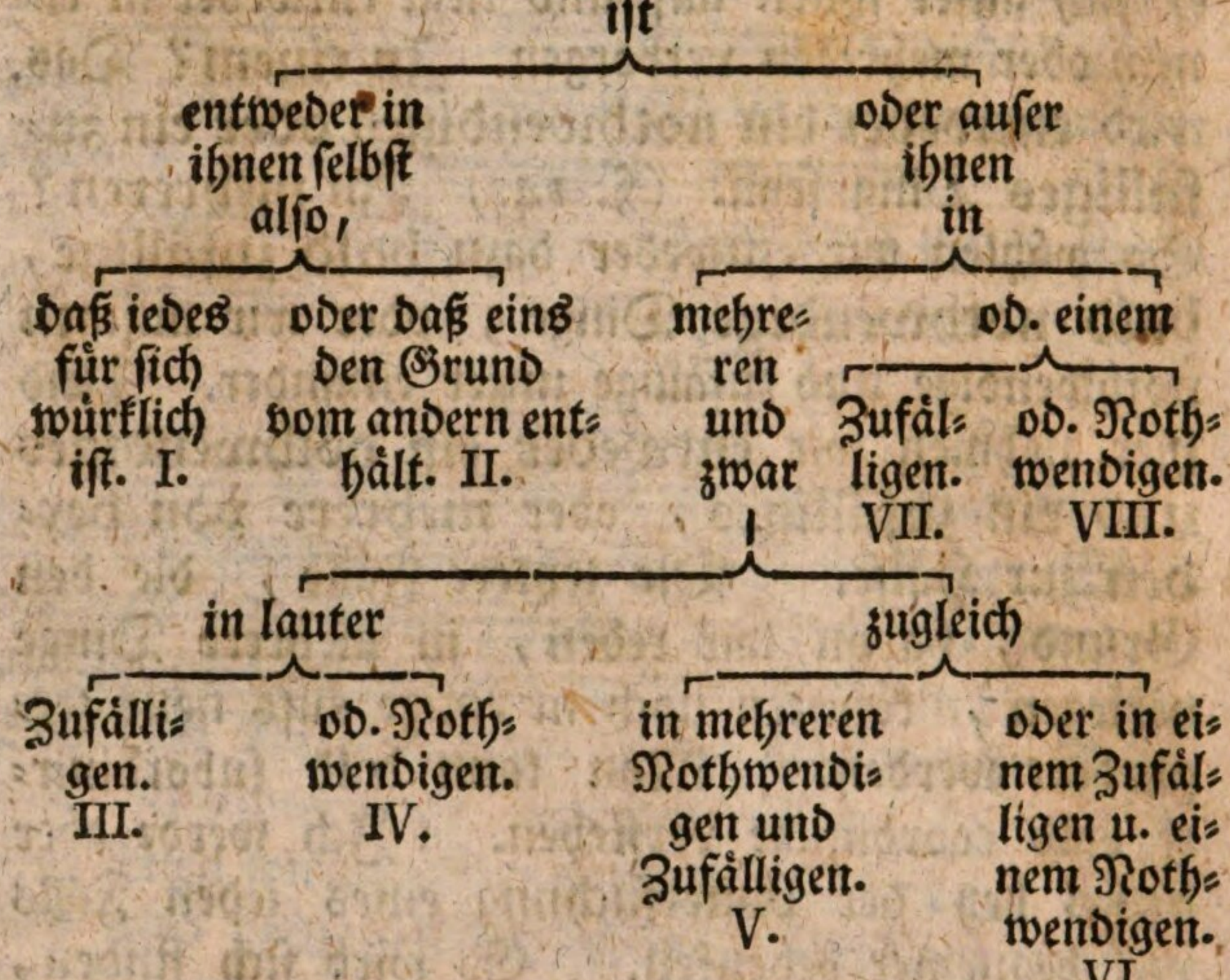
Sind sie in ihrem Daseyn zufällig, so haben sie es nicht für sich. (§. 14.) Es muß ein Grund vorhanden seyn, von dem sie es als aus einer Quelle schöpfen. (§. 17.) Wo ist dieser? Wir wollen uns alle mögliche Fälle seines Aufenthalts vorstellen und dadurch den wahren bestätti-

gen.

gen. Er muß entweder in unsern Seelen und den Elementen der Körperwelt seyn oder nicht. Erwählt man das erstere, so wird er in iedem für sich liegen oder eins wird den Grund des andern liefern. Nach dem andern Fall hält er sich auser ihnen auf und liegt entweder in einem oder mehreren verborgen. In einem? Das wird entweder ein nothwendiges oder ein zufälliges Ding seyn. (§. 14.) In mehreren? So wählen wir entweder dazu bald zufällige, bald nothwendige Dinge; oder wir mischen nothwendige und zufällige unter einander. Und hier nehmen wir entweder ein nothwendiges und ein zufälliges, oder mehrere von beyden zur Hülfe. Die letztere Fälle, die den Grund, davon wir reden, in mehrere Dinge verlegen, könnten noch in einige aufs neue zergliedert werden. Man kann bald subordinirte bald coordinirte verstehen. Ich werde aber dieses bey der Untersuchung eines ieden Falls viel bequemer bedenken. Es wird sich finden, daß alle falsch sind, auser einem, der den hinreichenden Grund von der Würklichkeit unserer Seelen und der Elementen in einem einzigen nothwendigen Wesen suchen läßt.

Wenn an irgend einem Ort eine fast zu grose Sorgfältigkeit zu verzeihen ist, so wird sie es an dem gegenwärtigen seyn. Das Geschäfte ist hier allzu wichtig, als daß man es unbesorgt vor-

vornehmen dörfte. Damit es nun desto leichter von statten gehe, wollen wir die gemachte Abtheilung noch einmahl in einem deutlichen Anblick übersehen. Der Grund von der Würklichkeit unserer Seelen und der Elementen der Körperwelt



§. 24.

Bey der Prüfung aller und ieder Glieder dieser Abtheilung sind wir schon in Absicht auf das erste dieser Mühe überhoben. Es ist schon wiederlegt, daß unsere Seelen und die Elementen der Körperwelt den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben, oder für sich würklich seyn sollten. Das ist ein Vorrecht des Nothwendigen, daran sie keinen Antheil haben. (§. 22.) Wir können

so-

sogleich zum andern fortschreiten. Hier sollen entweder unsere Seelen den hinreichenden Grund von der Würklichkeit der Körperwelt enthalten; oder es soll in dieser der Grund vom Daseyn unserer Seelen verborgen liegen; oder Körper sollen Körper; Seelen, Seelen zeugen. Es gibt hier eine Reihe von Dingen, so klein sie auch seyn mag. An ihrer Spitze sollen bald unsere Seelen bald die Kräfte der Körperwelt als eine erste würkende Ursach stehen. Alle diese sind zufällig. (§. 22.) Kann dann ein zufälliges Ding eine erste würkende Ursach seyn? Keinesweges. (§. 18.) Also auch weder unsre Seelen, noch die Elementen.

§. 25.

Und so auch keine Dinge, die ihnen im zufälligen Daseyn gleich sind. Das betrift den dritten Fall, der uns überreden will, es könne der hinreichende Grund von der Würklichkeit unserer Seelen und der körperlichen Welt in einer Menge von zufälligen Dingen liegen. Wir wollen uns einbilden, diese Dinge wären einander zufälligerweis subordinirt. Soll diese Subordination eine erste Ursach haben: so steht ein zufälliges Ding (dann solche werden nur hier angenommen) an der Spitze in einer Reihe von Ursachen, die sich zufälligerweis subordinirt sind; das ist unmöglich. (§. 18.) Soll sie keine erste Ursach haben: so gerathen wir auf den famösen Fortgang ins Unendliche. (§. 19.) Wir wiederspre-

chen

chen auch der erwiesenen Wahrheit, daß eine solche Reihe ohne die erste würkende Ursach selbst nicht würklich seyn könne. (§. 19.) Dann das sind doch wenigstens unsere Seelen, wenn wir uns auch nach dem Eigensinn des Idealisten richten wollen. Daher ist es falsch, daß der hinreichende Grund vom Daseyn unserer Seelen und der Körperwelt in einer Menge von zufälligen Dingen, die sich zufälligerweis subordinirt sind, sollte seyn können.

Ohne Subordination wird es sich gar nicht thun lassen: weil da ein iedes dieser zufälligen in einer würklichen Reihe von Dingen voran stehen müste. (§. 18.) Und so fällt dann das ganze dritte Stück unserer Abtheilung weg.

§. 26.

Das vierte hält das Daseyn unserer Seelen und der Elementen für eine Folge aus mehreren nothwendigen Dingen. Mit einer Subordination? Dann entsteht ein Wiederspruch. Man vergleiche nur den Begriff der Subordination mit einem nothwendigen Ding, so wird er sonnenklar. (§. 18. 14.) Also ohne dieselbe? so, daß sie nebeneinanderstehende gemeinschaftliche würkende Ursachen vom Daseyn unserer Seelen und der Körperwelt werden? In dem nachfolgenden soll ohne allen Einfluß des gegenwärtigen unumstöslich erwiesen werden, daß man ganz

und

und gar keine Ursach habe in mehr als einem nothwendigen Wesen diesen Grund zu suchen, und daß nur ein einziges selbstständiges lebe, das die würkende Ursach von unsern Seelen und den Kräften der Körperwelt seyn könnte. (§. 52.) Wir müssen also auch das vierte Glied in unserer Abtheilung ausstreichen.

§. 27.

Das fünfte erdichtet wieder etwas gar abgeschmacktes. Das Daseyn unserer Seelen und der Körperwelt soll von mehreren zufälligen und nothwendigen zugleich herkommen. Hier ist wieder eine Subordination oder keine. Nehmen wir keine Unterordnung an, so müssen zufällige Dinge den ersten Platz in einer Reihe als würkende Ursachen einnehmen. Und das ist schon oft verworfen worden. (§. 18.) Es werden auch wieder mehrere, nothwendige Dinge als coordinirte würkende Ursachen erwählet, dem wir so eben entsagt haben. (§. 52.) Ohne Subordination ist also dieser Theil falsch; mit derselben wird er ganz unmöglich. Dann wenn alle nur eine Subordination ausmachen, so entsteht der Wiederspruch bey den nothwendigen Dingen. (§. 18. 14) Sind nur die zufällige den coordinirten nothwendigen untergeordnet: so sinken wir in Absicht auf die nothwendigen in den eben angeführten Irthum; (§. 52.) in Ansehung der zufälligen nehmen wir einen andern an, der bald wiederlegt werden soll.

(§. 47.)

(§. 47.) Geben wir endlich den zufälligen ihre ganz eigene Subordination, so fallen wir wieder in alte Wiedersprüche. (§. 18.) Kurz es bleibt gar nichts richtiges von dem fünften Fall übrig.

§. 28.

Von eben dieser Art ist der sechste. Hier wird der schon so oft gedachte Grund in ein nothwendiges und in ein zufälliges Ding gesetzt. Ohne Unterordnung ist es von Seiten des zufälligen unmöglich. (§. 18.) Steht in derselben das zufällige voran, so ist es von beyden Seiten wiedersprechend. (§. 18. 14.) Wird aber das zufällige dem Nothwendigen untergeordnet, so lebt dann doch ein nothwendiges Wesen, von dem unsere Seelen und die Elementen in der Körperwelt herkommen. Daß aber diese Herkunft vermittelst eines zufälligen Dinges, wie hier erdichtet wird, nicht möglich sey, wird man bald zugeben. (§. 47.)

§. 29.

Im siebenden Fall wird endlich noch dem zufälligen Ding eine unverdiente Ehre erwiesen. Ein einziges zufälliges soll die würkende Ursach vom Daseyn unserer Seelen und der Elementen in der Körperwelt seyn. Das wiederspricht der Natur eines zufälligen Dinges. (§. 18. 47.)

Und hiermit sind alle Glieder unserer gemach-

ten vollständigen Abtheilung bis auf das achte verworfen. Dieses hält ein einziges nothwendiges Wesen für die würkende Ursach, die wir suchen. Und das muß auch nun seine vollkommene Richtigkeit haben. Es muß ein einziges selbstständiges Wesen leben, das die würkende Ursach vom Daseyn unserer Seelen und der Elementen der körperlichen Welt ist.

§. 30.

Zu dieser Wahrheit hat uns die Zufälligkeit der Dingen in der Welt geleitet, deren Daseyn wir bisher benutzet haben. Nun entsteht eine neue Frage: Ist dieses selbstständige Wesen auch zugleich unendlich? Diese muß nun entschieden werden; und dazu wollen wir uns durch folgende Begriffe anschicken. Ein iedes Ding, das nur blos möglich ist und kein Daseyn hat, wollen wir ein **Nichts** nennen. Es kann nun seyn, daß schon dasienige seine Würklichkeit hat, dem es nur noch als ein Nichts anklebet. In diesem Fall heist es ein **relativisches Nichts**. Wenn aber auch demienigen, welchem ein relativisches Nichts zukommen kann, selbst das Daseyn fehlet, so daß nicht das mindeste von ihm würklich ist, dann haben wir ein **absolutes Nichts** vor uns. Nach diesen Begriffen kann man leicht sehen, was es heise, **ein Ding hervorbringen**. Der thut es, welcher etwas, das sonst ein Nichts ist, ins

Daseyn führet. Und das wird bald beym absoluten bald beym relativischen Nichts geschehen.

§. 31.

Zu beydem ist eine gewisse Kraft oder Macht (ich will den letzten Ausdruck behalten, weil ich den andern zu was anders brauchen werde) nöthig; und es wird niemand seyn, der sie demienigen abspricht, welcher etwas mit der Würklichkeit beschenkt, das sie sonst nicht hatte. Sie muß aber nach den verschiedenen Gegenständen verschieden seyn. Einige davon sind schon angeführt; andere will ich ietzt noch beyfügen.

§. 32.

An einigen Dingen, die wir uns in ihren nothwendigen und zufälligen Bestimmungen ausgebildet haben, werden wir gewahr, daß sie ganz und gar nicht auser gewissen andern sondern nur in denselben ihre Würklichkeit haben können. Sie sind Accidenzien. Verbindet man sie mit den Subiecten, darinn sie gleichsam ihre Wohnung finden, welche aber ihre eigene Exsistenz auser andern Dingen in der Welt haben müssen, und durchaus nicht in denselben enthalten seyn oder von ihnen so zu reden getragen werden können: so haben wir den Begriff von Substanzen. Diese Bedürfen zur Unterstützung ihres Daseyns keines andern Dinges in der Welt. Damit ich ihre Accidenzien noch unter andern gewöhnlichen Nahmen,

die

die doch auch im folgenden unentbehrlich sind, ausdruken kann: so will ich bey dieser Gelegenheit von den verschiedenen Realitäten einer Substanz das nöthige erinnern.

Man kann alles, was an einem Ding zu finden ist, **Bestimmungen**, oder **Eigenschaften** in erweiterter Bedeutung (affectiones) nennen. Die **wesentliche**, welche zusammengenommen das **Wesen** ausmachen, werden als das erste in iedem Ding von den übrigen unterschieden, deren Daseyn oder Möglichkeit aus ienen fliesen muß. Alle von diesen, deren zwingender Grund einen Aufenthalt im Wesen hat, sind **Eigenthümlichkeiten** oder **Eigenschaften in engerer Bedeutung.** (attributa) Aber eine Bestimmung, die einen solchen Ursprung nicht aus dem Wesen nimmt, ist eine **Zufälligkeit**; (modus) und zwar eine **wahre**, (formalis) wenn sie in fremden Dingen gegründet ist; eine **analogische**, (analogicus) wenn sie ihren Grund selbst in diesem Ding hat, der iedoch nicht blos zwingend ist. Machen alle diese Bestimmungen ein Subiect aus, das den Nahmen einer Substanz verdient: so pflegt man die auserwesentliche Eigenschaften in die Reihe ihrer Accidenzien zu setzen. Mit vorzüglicherem Recht aber gehören dahin die Zufälligkeiten derselben.

§. 33.

Wir wollen sehen, was wir in der Welt von

der Hervorbringung beyder bemerken. Die tägliche Erfahrung lehret uns, daß wir unzählbare Dinge auf unzählbare Weise verändern und ihnen dadurch Bestimmungen geben können, die vorher ein bloses Nichts bey denseben waren. Das heist Dinge aus einem relativischen Nichts hervorbringen. (§. 30.) Wer kann also zweiflen, daß menschliche Kräfte zur Hervorbringung aus einem relativischen Nichts, nicht würden hinreichend seyn? Aber daß wir etwas ganz neues machen sollten, dazu uns gar nichts gegeben wird, davon finden wir noch kein Beyspiel, und die Erfahrung überzeugt hier einen ieden von der Unzulänglichkeit seiner Kräften. Daran sieht man, daß es schwerer seyn müsse etwas aus einem absoluten Nichts hervorzubringen als aus einem relativischen. Es wird auch eben deswegen eine grösere Kraft zur Hervorbringung des absoluten Nichts nöthig seyn, als zu der Hervorbringung eines relativischen erforderlich ist.

§. 34.

Auf gleiche Weise können wir uns versichern, **daß eine weit grösere Kraft nöthig sey, eine Substanz hervorzubringen als ein Accidenz.** Wir dörfen nur wieder auf unsere Erfahrung Achtung geben. Wie viele Zufälligkeiten der Dingen werden nicht von menschlichen Kräften bewürket? Und sind das nicht Accidenzien? (§. 32.) Aber wer sollte sich rühmen können, daß er eine Substanz,

stanz, die vorher nicht da gewesen wäre, gemacht hätte? Das übersteigt unser Vermögen.

§. 35.

Man denke sich nun alle mögliche Arten von der Hervorbringung eines Dinges. Sie gibt dem, das Nichts ist, das Daseyn. (§. 30.) Dieses muß bald ein Accidenz seyn entweder im absoluten oder im relativischen Nichts: bald eine Substanz, die man als ein absolutes oder relativisches Nichts betrachtet. Diese vier Arten von Hervorbringung der Dingen sind alle mögliche. Wie wahr eine iede derselben sey, ist ietzt nicht nöthig zu untersuchen. Doch können wir die erwiesene Unmöglichkeit der Hervorbringung eines blosen Accidenz aus einem absoluten Nichts hier und da benutzen.

§. 36.

Man bilde sich ein, es würde ein bloses Accidenz aus einem absoluten Nichts hervorgebracht. Hier empfängt ein Ding seine Würklichkeit, das sie nicht anders als nur in einem andern, in einer Substanz haben kann. (§. 32.) Und doch soll nichts zugleich mit ihm sondern es blos allein würklich gemacht werden; auch nichts vorher da seyn, darinn es seine Exsistenz annehmen könnte. Dann es, ganz allein, wird aus einem absoluten Nichts hervorgebracht. (§. 30.) Das sind aber offenbare Wiedersprüche. Wie kann es also möglich seyn ein bloses Accidenz aus einem

absoluten Nichts, oder ohne seine Substanz, darinn es sein Daseyn haben muß, hervorzubringen?

§. 37.

Auf diese Art bleiben nicht mehr als drey Gattungen einer Hervorbringung übrig. Hiervon wissen wir schon, daß mehr Macht nöthig ist zur Hervorbringung einer Substanz als eines Accidenz; (§. 34.) mehr Macht zur Hervorbringung aus einem absoluten Nichts als aus einem relativischen. (§. 33.) Die Macht muß also gröser seyn, die eine Substanz aus einem relativischen Nichts, wenn es möglich wäre, hervorbringt, als dieienige, welche einem Accidenz, das ein relativisches Nichts ist, das Daseyn schenket. Ferner muß eine Macht gröser seyn, die eine Substanz aus einem absoluten Nichts zur Würklichkeit erhebet, als eine andere, die sie aus einem relativischen hervorbringt. Dann in beyden Fällen wird immer das schwerere verrichtet; im letzten zugleich das allerschwerste. (§. 33. 34.) Die Macht von der letzten Art, die Substanzen aus einem absoluten Nichts hervorruft, muß aus eben der Ursach die gröste seyn. Ist sie die gröste, so muß ihr in Absicht auf ihre innere Stärke nichts mehr können zugesetzet werden. Sie muß ohne Mangel und in Ansehung ihrer inneren Gröse unendlich seyn. (§. 4.)

§. 38.

Es ist der Mühe werth zu untersuchen, ob sie auch in ihrer äuseren Gröse die Unendlichkeit erreiche. — Ein Ding, das gar kein Daseyn hat, kann gewis auch für sich durchaus nicht zuwegenbringen, daß etwas würklich werde. Wer so abgeschmackt seyn wollte, dieses zu leugnen, der müste dem, das nicht würklich ist, die Würklichkeit zuschreiben. Es bleibt vielmehr die Folge daraus richtig, daß ein Ding, das gar nicht vorhanden ist, nichts, und also auch weder mehr noch weniger zu seinem Daseyn beytragen kann als alle andere zu ihrer Würklichkeit. Die Möglichkeit ist es einzig und allein, was alle gemeinschaftlich mitbringen. Eben so unleugbar ist es auch, daß ein blos mögliches Ding demienigen, der es hervorbringt, weder mehr noch weniger widerstehen werde, als ein iedes andere. Es ist allenthalben ein Schritt, von der Möglichkeit zum Daseyn. Man wird mich hier vergeblich stören, wenn man mir die Hervorbringung der Accidenzien entgegenstellt. Da findet sich manchmahl nach den verschiedenen würklichen Kräften verschiedener Wiederstand. Aber davon rede ich gar nicht; ich spreche von dem absoluten Nichts, von Hervorbringung der Substanzen, die darinn liegen. Und einer ieden von denen wird es unmöglich seyn zu ihrer Hervorbringung mehr oder weniger beyzutragen; und sie mehr oder weniger zu verhindern, als alle andere.

§. 39.

Hätten wir nun eine Macht vor uns, die dasienige hervorbringen kann, welches weder mehr beyträgt zu seiner Hervorbringung noch derselben mehr wiederstehet, als alle andere mögliche Dinge: wer sollte der wohl absprechen, daß sie alle diese mögliche hervorbringen könnte? Wir können uns gar leicht überzeugen, daß die Macht, welche eine Substanz aus ihrem absoluten Nichts hervorruft von dieser Art seyn müsse. Eine Substanz in ihrem absoluten nichts wiedersteht ia, wie wir eben gehört haben, ihrer Hervorbringung nicht mehr, sie trägt auch nicht mehr zu derselben bey als alle andere mögliche thun. (§. 38.) Sollte deswegen die Macht, welche eine einzige Substanz, die sich in ihrem absoluten nichts befindet, ins Leben bringt, nicht alle andere mögliche Dinge ins Daseyn führen können. Auf die Substanzen gilt ohnehin der Schlus. (§. 38.) Aber auf die Accidenzien? muß er auch gelten: diese liegen in ienen. (§. 32.) Eine solche Macht ist deswegen fähig alle mögliche Dinge hervorzubringen. Was muß das für eine erhabene Macht seyn? Muß sie nicht in ihrer ganzen Ausbreitung oder äuseren Gröse ganz ohne Mangel (§. 2.) und deswegen unendlich seyn? (§. 4.)

Da haben wir nun auch die äusere Unendlichkeit für dieselbe. Sie ist schon als unendlich in ihrer inneren Gröse erschienen. (§. 37.) Verbin-

binden wir diese beyde Stücke so ist erwiesen, daß eine Macht, welche eine einzige Substanz aus ihrem absoluten Nichts zur Würklichkeit erhebet, schlechterdings unendlich seyn müsse.

§. 40.

Waren wohl unsere Seelen einstmahl solche Substanzen? Alle Empfindungen, alle Begriffe, alle Neigungen derselben sind so beschaffen, daß sie nirgends als in den Seelen selbst ihr Daseyn haben können und gleichsam von denselben getragen werden. Die Seelen sind hingegen von ganz anderer Beschaffenheit. Sie haben ihre Exsistenz nicht also in andern Dingen und werden ganz und gar nicht von einem andern auf eine solche Weise in ihrer Würklichkeit unterstützet. Wir wissen aber auch, daß sie zugleich zufällige Dinge sind. (§. 22.) Und daher haben sie ihr erstes durchaus bestimmtes Daseyn keinesweges für sich selbst. (§. 17.) Sie waren ohne ihre Hervorbringung, die von einem nothwendigen Wesen geschehen, ein bloses Nichts in allen Bestimmungen. (§. 30.) **Sie waren, nach unserm gewöhnlichen Ausdruck, Substanzen im absoluten Nichts,** so lang sie sich selbst überlassen blieben. (§. 30.) Eben dieses kann auch von den Elementen der Körpern dargethan werden. Es ist uns aber schon genug diese Anmerkung bey unsern Seelen gemacht zu haben.

§. 41.

Es ist schon ietzt unleugbar, daß ein nothwendiges Wesen lebet, welches Substanzen aus ihrem absoluten Nichts zur Würklichkeit erhoben. Dann unsere Seelen verdanken ihm mit der körperlichen Welt ihr Daseyn. (§. 29.) Und doch waren sie für sich weiter nichts als Substanzen, die sich in einem absoluten Nichts befanden. (§. 40.)

Wäre iemand bey dem Nahmen der Substanz, den wir unsern Seelen beygelegt, misstrauischer als nöthig ist, so wird er doch nicht leugnen können, daß sie nebst den Kräften der körperlichen Welt, für sich betrachtet, in einem absoluten Nichts gelegen. (§. 22.) Kann aber ein bloses Accidenz aus einem absoluten Nichts hervorgebracht werden? Es ist ia gezeigt worden, wie dieses unmöglich sey. (§. 36.) Ich kann diesen Wahn auch ins folgende verweisen, theils zu denen in der Welt unleugbaren einfachen Dingen (§. 98.) und ihrer Hervorbringung; (§. 389.) theils zum Gewäsche des Spinosa, das in einem andern Theil erscheinen wird, damit ich hier nicht weiter aus meiner Ordnung trette.

§. 42.

Dann der höchst wichtige Uebergang von dem Daseyn eines Nothwendigen, der unseren Seelen und den Elementen der Körpern das Leben gegeben,

geben, zu der Unendlichkeit desselben ist nun sehr nahe. Dieser Selbstständige hat Substanzen aus ihrem absoluten Nichts zur Würklichkeit hervorgerufen. (41.) Er hat dadurch eine Macht würksam seyn lassen, die unendlich ist. (§. 39.) **Wir dörfen ihm deswegen wenigstens eine unendliche Realität nicht absprechen.**

§. 43.

Sollte daraus nicht auch ein unendliches Wesen (in engerer Bedeutung §. 32.) für diesen Nothwendigen können gefolgert werden? Das ist gewis, daß sein Wesen, das diese unendliche Realität trägt, entweder endlich oder unendlich seyn müsse. (§. 4. 3.) Es sey endlich. Wird dann nicht das mangelhafte etwas unendliches zeugen? (. 32.) Wird nicht die Realität ihr Daseyn vom Defect, ihren Aufenthalt, ihre Unterstützung im Mangel, im Nichtseyn haben? Wie wiedersinnig ist aber das? Das legt dem Defect Kräfte bey, deren er nicht fähig ist. (§. 3.) Das Wesen eines Dinges, das eine unendliche Realität besitzt, kann deswegen nicht endlich, es muß unendlich seyn. Und von der Art ist es auch bey dem Selbstständigen, der unsern Seelen und der Körperwelt das Daseyn verliehen hat. (42.)

§. 44.

Wir wollen weiter auf seine übrige Realitä-

ten fortschlüsen. Sich selbst Defecten, Mängeln, Unvollkommenheiten zu ziehen, oder sie nur bey sich möglich machen, das ist gewis ein Fehler, eine Schwachheit. Ja alles, was wir bey uns antreffen, das uns einen Mangel oder auch nur die Möglichkeit desselben zuziehet, das muß selbst mangelhaft seyn. Bey einem ieden Ding, das mit Mängeln, so gering sie auch seyn mögen, behaftet ist, suchen wir wenigstens Grund der Möglichkeit hiervon im Wesen desselben. (§. 32.) Wird also dieses Wesen nicht selbst mangelhaft seyn müssen? und werden wir nicht den sicheren Schlus hieraus ziehen, daß ein iedes Wesen, das irgend einem Defect in dem Subiect, welchem es zugehöret, nur die Möglichkeit verstattet, selbst nicht frey von Mängeln und also keinesweges unendlich sondern endlich sey. (§. 3.)

§. 45.

Aus dem unendlichen Wesen fliesen ganz andere Folgen. Wer sich das so unfruchtbar vorstellte, daß es in seinem Subiect noch Defecten dulten könnte, der würde sich sehr irren. Ich glaube vielmehr, daß es allen nicht allein die Würklichkeit, sondern auch die Möglichkeit versagt. Liese es ihnen nur die Möglichkeit zu, so wäre es ia endlich. (§. 44.) Kann es dann unendlich und doch zugleich endlich seyn? Das ist falsch; und so ist es wahr, daß ein unendliches Wesen

sen

sen allen und ieden Defecten in seinem Subiect alle Möglichkeit abschneidet.

§. 46.

Haben wir nun Ursach einem Ding ein unendliches Wesen beyzulegen, so müssen wir ihm auch die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, es von allen Mängeln gänzlich zu reinigen. Dann ein Ding kann durchaus nichts leiden, was seinem Wesen wiederspricht. (§. 32.) Eben ietzt haben wir einen solchen Gegenstand vor uns, dem wir ein unendliches Wesen zueignen müssen. Der Selbstständige ist es, von dem unsere Seelen und die Elementen der körperlichen Welt das Daseyn haben. (§. 43.) Wir werden ihn von allen Defecten ganz und gar frey sprechen müssen. Er wird um deswillen alle mögliche unendliche Realitäten immer und zugleich würklich besitzen. (§. 3.) Er wird unendlich seyn. (§. 4.)

§. 47.

So unzertrenlich ist die Unendlichkeit von dem erhabenen Wesen, das unsern Seelen und der Körperwelt das Leben gegeben. Dadurch können wir zugleich etwas wiederlegen, das wir uns oben zum nachfolgenden aufgehoben hatten. (§. 28. 29.) Dort wurde ein zufälliges Ding für unfähig gehalten unsern Seelen und den Elementen der Körpern die Würklichkeit zu geben. Wir haben recht gehabt. Das zufällige ist wenigstens in

Ab-

Absicht auf sein Daseyn mangelhaft. Ein Ding, das einen solchen Mangel an sich trägt, ist nicht unendlich, und bleibt zu den Würkungen unfähig, die allein dem Unendlichen eigen sind.

Wollte man sich hier noch einbilden, es könnte wohl eine grose Menge von endlichen Dingen alle ihre Kräfte vereinigen und dadurch ein Geschäfte vollziehen, dazu sonst eine unendliche Kraft erfordert würde: so muß man doch zugeben, daß aus der Summe dieser vereinigten endlichen Kräften etwas dem Unendlichen gleiches, das ist, etwas unendliches entstünde. Aber wer das glaubt, der weiß noch nicht, was für eine unübersteigliche Kluft zwischen dem endlichen und unendlichen befindlich ist. Das Unendliche hat immer und zugleich alles mögliche, was es haben kann. Bey Vermehrung endlicher Dinge kann nie alles zugleich erhalten werden. Man vermehre eine endliche Kraft mit so vielem als man will; die Data sind immer endlich: die Summen und Producten werden es auch bleiben. Sie ist vermöge ihres Wesens der Unendlichkeit nicht fähig. (§. 3. 4.) Daher muß die Einbildung verschwinden, die viele vereinigte endliche Kräfte zu einer unendlichen macht; und mit ihr der Gedanke, der das Daseyn unserer Seelen und der Elementen von mehreren zufälligen Dingen ableitet. Es lebet vielmehr ein nothwendiges Wesen, das unendlich ist, und ihnen das Leben gegeben hat. (§. 87.)

§. 48.

§. 48.

Ohne Zweifel auch der ganzen Welt? Es wird darauf ankommen, ob unsere Seelen und die Körperwelt das grose Ganze ausmachen, welches wir die Welt nennen; oder ob noch andere uns zum theil unbekannte Glieder in dieser grosen erschaffenen Reihe stehen; welcher Gedanke ienem unendlichen Wesen allein anständig zu seyn scheinet. Wer sich erniedrigen kann das erste zu glauben, dem haben wir schon seine Welt aus lauter zufälligen Dingen zusammengesetzt. Ist es aber billig das letztere anzunehmen, so werden doch diese weitere Dinge entweder auch zufällige oder nothwendige seyn. (§. 14.) Im ersten Fall sind wieder alle Theile der Welt zufällige Dinge, und mit ihnen die ganze. Aber im letzten entstünde eine sehr wunderliche Vermischung von zufälligen und nothwendigen Dingen. Doch würden die nothwendige endlich oder unendlich seyn. (§. 3. 4.) Dieses ist ungegründet. Es lebet nur ein unendliches Wesen. (§. 50. 51.) Man müste seine Zuflucht zu ienem, denen nothwendigen endlichen Dingen nehmen. Nach der Möglichkeit derselben wollen wir ietzt nicht einmahl fragen. Nur darnach: Sind sie mit den übrigen zufälligen Dingen verbunden oder sind sie es nicht? Wenn sie nicht den geringsten Zusammenhang mit den Theilen des ganzen Weltgebäudes haben: so wäre es ia höchst lächerlich sie zu der Reihe würklicher Dingen zu

zäh-

zählen, die wir die Welt nennen. Sie mögen immerhin in ihrem eigenen System bleiben. Will man sie in eine Verbindung mit der Welt setzen, so werden sie entweder selbst in Absicht aufs Daseyn von den Gliedern der Welt abhängig seyn oder diese also von ihnen. Jenes wiederspricht ihrer Natur, die nothwendig seyn soll. (§. 14.) Dieses ihrer Endlichkeit. (§. 46.) Doch man wird lieber nur gewisse Zufälligkeiten in dieser Verbindung verstehen. Hier darf ich doch wieder nach dem leidenden Theil fragen. Sind es die nothwendige Dinge? so empfangen sie Eindrücke von veränderlichen, von zufälligen; so werden sie Abwechselungen unterworfen seyn; so werden wir, wie bey unsern Seelen auf ihre Zufälligkeit schlüssen. Sind es die zufällige Theile der Welt? so würde man etwas ohne den allergeringsten Grund annehmen: weil die Macht des Unendlichen auch diese Zufälligkeiten der Welt zu schenken genugsam hinreichet; (§. 46.) und weil man sie aus eben der Ursach doch nicht könnte zur Welt rechnen, welche uns überhaupt nöthiget ihre nothwendige würkende Ursach von ihr zu trennen. Es bleibt daher nichts übrig, als daß alle Glieder der Welt und sie mit ihnen zufällig sey.

§. 49.

Die Zufälligkeit unserer Seelen und der Elementen der körperlichen Welt ist die Ursach, warum sie das Daseyn von der Macht des Unendli-

endlichen haben empfangen müssen. (§. 23.) Wir sehen ietzt eine gleiche Ursach bey der ganzen Welt. Sie ist in ihrem ganzen Umfang zufällig. (§. 48.) **Sie muß auf eben die Art wie unsere Seelen ihr Daseyn vom Unendlichen empfangen haben.**

§. 50.

Von einem? oder von mehreren? Wir haben immer bisher gethan, als wenn nur ein einziges unendliches Wesen vorhanden wäre. Wir haben recht: aber jetzt wollen wir es doch auch beweisen. Man sucht dazu mancherley Gründe. Ich will nicht über alle urtheilen; ich will nur einige anführen, deren erster mich wenigstens mit Ehrfurcht gegen den Unendlichen erfüllt, wenn ich nur einen anbäte. Ich nehme ihn von dem Rang her, denn er über alle andere Dinge behauptet. Wir achten und billigen schon einen geringen Vorzug, wenn selbst die Wahrheit die Wage in der Hand hat und den Ausschlag zu unserem Vortheil gibt. Wir lassen uns nie überreden, daß dieser ein Mangel sey. Er bleibt in unsern Augen immer eine Realität. Er ists auch; wenn schon keine innerliche, doch eine äuserliche. Wird sie von Defecten entledigt, so entstehet ein Vorzug, dadurch ein Wesen, nicht einige, sondern alle so weit an Vollkommenheit übersteigt, daß ihm niemand gleichet, niemand gleichen kann. Eben dieses ist der Satz, der uns mit einer ausnehmenden Hochachtung zu dem Daseyn eines einzigen Unendlichen leiten soll. Der Unendliche hat sein

Da=

Daseyn nicht anders als in dem Schmuck aller unendlichen Realitäten (§. 4.) sie mögen äusere oder innere heisen. (§. 3.) Er muß deswegen auch einen Vorzug besitzen, der ihn so weit über alles nur denkbare wegsetzet, daß ihm niemand gleichen kan. Nun denke man, es stünden dem Unendlichen, dessen Daseyn wir erwiesen haben (§. 46.) noch mehrere Unendliche zur Seiten. Alle müsten sich in ihrer Unendlichkeit gleichen. (§. 4.) Und doch müste ein ieder den erwehnten Vorzug besitzen. Ist das nicht wiedersprechend? Wir können daher das Daseyn mehrerer Unendlichen nicht annehmen. **Es lebet nur ein Unendliches Wesen.**

§. 51.

Das glauben wir auch noch aus folgenden Gründen. Ein einziger, der eine unendliche Macht besitzet ist im Stande alles und iedes mögliche in der ganzen Welt zu bewürken. (§. 39.) Den haben wir ia gefunden und von ihm erwiesen daß er es schon würklich gethan (§. 46.) und daß er nach seiner unendlichen Macht auch gewis allein fähig sey allen Bedürfnissen der Welt abzuhelfen. (§. 39.) Dörffen wir das mit vollkommener Gewisheit von einem einzigen erwarten, so ist es warlich lächerlich und ein bloser Kützel mehrere zu erdichten. Und haben wir einmahl angefangen mehr als einen Unendlichen zu setzen: wo sollen wir dann in unserer Einbildung einmahl stehen bleiben,

da

da wir schon bey der ersten Vermehrung keinen vernünftigen Grund hatten? Es muß daher immer höchst unvernünftig bleiben mehr als einen einzigen Unendlichen zu verehren.

§. 52.

Mit dieser Wahrheit können wir zurück in das vorhergehende sehen, da die Frage unentschieden bliebe: ob mehr als ein nothwendiges Wesen unsern Seelen und dem Stoff der Körperwelt das Leben gegeben habe? (§. 26. 27. 28.) Jetzt wissen wir, daß ein nothwendiges Wesen, von dem unsere Seelen und die Körperwelt das Daseyn nehmen sollen, auch unendlich seyn müsse. (§. 46.) Wir wissen, daß nur ein Unendlicher lebet. (§. 50. 51.) Wir wissen, daß eben um deswillen unsere Seelen und die Elementen der körperlichen Welt ihre Würklichkeit nicht von mehr als einem nothwendigen Wesen haben erhalten können.

§. 53.

Wie weit dieses auch über alles auser ihm erhaben sey, läßt sich leicht denken. Die Welt ist nebst allen ihren Theilen zufällig. (§. 48.) Alles, was auser dem Unendlichen lebet, ist endlich. (§. 50.) Er ist unendlich. (§. 46.) Er ist nothwendig. (§. 29.) Er kann weder endlich noch zufällig seyn. (§. 4. 14.) Wie begreiflich ist es deswegen, daß das unendliche, das

nothwendige Wesen, welches die Welt zur Würklichkeit erhoben, unendlich weit müsse über sie und alle ihre Theilen erhaben und davon verschieden seyn?

§. 54.

Das leitet uns unmittelbar auf den Begriff von Gott. Alle Völker, die eine Gottheit verehren, stimmen darinn überein, daß sie ihr die allergröste Vollkommenheit zueignen; daß sie ihr ein Daseyn zugestehen, das keine Bedürfnisse fremder Hülfe beschweren; daß sie ihr einen unendlichen Vorzug vor der ganzen von ihr abhängenden Welt verstatten; daß sie endlich diese eben um deswillen zu ihrem Eigenthum machen. Welches von diesen Kennzeichen haben wir nicht schon unleugbar erwiesen? Vielleicht das erste nicht? o da kommt es nur auf einen Ausdruck an. Unendlich und höchst vollkommen ist einerley. (§. 76.) Aber es lebet ein unendliches, (§. 46.) es lebet ein nothwendiges Wesen; (§. 29.) es hat die ganze Welt zum Daseyn erhoben; sie ist dadurch sein Eigenthum; (§. 49.) sie liegt unendlich weit unter seinen Füsen; (§. 53.) kurz es lebet ein Gott, und wir haben recht, daß wir nur einen verehren. (§. 50.)

Des

Des
Andern Theils,
Von Gott selbst,
Erste Abtheilung,
welche
das göttliche Wesen
vorträgt.

§. 55.

Nun ist meine Absicht bey dem Daseyn Gottes erreicht. Jetzt ist es Zeit Gott selbst in seiner Unendlichkeit etwas genauer kennen zu lernen. Unsere schwache Augen werden von seinem unendlichen Glanz allzu sehr zurück geblendet, als daß wir es wagen könnten ihn auf einmahl anzuschauen. Wir müssen ihn nach und nach betrachten; und das zwar auf dem allgemeinsten Wege. Dieser zeigt uns die Gegenstände nicht so lebhaft und ist auch hier für unsere Blödigkeit erträglich. Zuerst treffen wir unter allen unendlichen Eigenschaften das göttliche Wesen an. Von diesem soll uns die gegenwärtige Abtheilung einen allgemeinen deutlichen Riß liefern. Die Betrachtung desselben ist, wie überhaupt die Erkenntnis der Gottheit, nützlich und nöthig. Auch in Prüfung aller Gott

beyzulegenden Vollkommenheiten bahnet sie uns den Weg und thut dabey manche wichtige Dienste. Zwar kann uns die Vorstellung einer ieden unendlichen Eigenschaft zu den übrigen führen, wenn einmahl die Unendlichkeit Gottes bestättiget worden. Aber keine thut es so überzeugend als der Begriff, daraus sie meistens zunächst fliesen, und darinn gleichsam zum voraus sichtbar werden. Und eben dieses sind auch überhaupt die Grundzüge eines ieden Wesens, dadurch es sich von den übrigen Eigenschaften eines Dinges auszeichnet. Hat es diese nicht und können wohl aus einem angenommenen Begriff nicht einmahl alle Eigenschaften abgeleitet werden: so ist es lächerlich ihn vor das Wesen eines Dinges anzunehmen, und es in Gedanken von den übrigen Bestimmungen unter diesem Nahmen zu unterscheiden. Ich werde deswegen bemüht seyn mir eine solche Zeichnung von dem Wesen Gottes zu machen, daß daher alle seine Eigenschaften, auch die Allmacht und den Willen nicht ausgenommen, vollkommen begreiflich werden.

§. 56.

Wenn wir bey würklichen Dingen eine stete Geschäftigkeit wahrnehmen und sie zugleich für die Quelle derselben halten müssen: so legen wir ihnen eine Kraft bey, welche man sich gemeiniglich unter einem steten Hang thätig zu seyn vorzustellen pfleget. Aber wie verworren ist dieser Begriff?

griff? Was soll dieser körperliche Ausdruck eigentlich heisen? Macht man ihn zu einem Mittelding zwischen der Möglichkeit geschäftig zu seyn und der Geschäftigkeit selbst, so wird man doch noch nichts gewinnen. Wir wollen lieber unter der thätigen Kraft dasienige verstehen, worinn der Realgrund der Würklichkeit von Actionen liegt. Dieser Begriff ist freylich sehr allgemein; aber er ist doch deutlich. Er zeigt uns freylich die Kraft oder das Subiect der Kraft nicht selbst; aber das thut keiner, das übersteigt menschliche Kräfte. Er ist noch nicht der rechte; aber wir können uns doch mit ihm, als einem sicheren Kennzeichen, behelfen.

§. 57.

Soll er zur Unendlichkeit erhoben werden, so müssen wir zuvor sehen, was überhaupt bey diesem Geschäfte nöthig ist. Es wird auf zwey Stücke ankommen. Einmahl muß der Begriff so eingerichtet werden, daß kein Defect in demselben enthalten sey. Und dann ist noch übrig, daß man ihn auch so bilde, damit er alle und iede Mängeln gänzlich von sich entferne, so, daß gar keine Möglichkeit für irgend einen Defect übrig bleibe. Hieran wird wohl niemand zweifeln. Dann ich kann mir eine Sache, z. B., den Verstand, als eine Realität, vorstellen. Darinn liegt kein Defect: aber werden deswegen alle und iede gänzlich von ihm ausgeschlossen?

§. 58.

Wir wollen deswegen diese Regeln bey Erhöhung des Begrifs, den wir von einer Kraft angenommen haben, beobachten. Erstlich wollen wir ihn so bilden, daß kein Defect mehr in ihm eingeschlossen sey. Ein Realgrund führt eben nicht gerad einen Mangel bey sich. Aber die gewöhnliche Idee von einer Action thut es doch. Es wird gemeiniglich darunter eine Veränderung oder eine aufs neue entstandene Bestimmung verstanden, welche ihren Grund in eben demienigen Ding hat, darinn sie erschienen. Man streiche Veränderung weg und lasse nur Realitäten übrig, die ihren Realgrund in der Kraft dieses Dinges haben. Jetzt liegt kein Defect mehr in der Idee. Und so entstünde einsweilen für eine Kraft ein solcher Begriff, der keinen Mangel ausdruckte und sie für dasienige erklärte, darinn sich der metaphysische Grund der Würklichkeit von Realitäten aufhielte.

Nur der Grund der Würklichkeit? Sollte man das nicht auch eine Kraft nennen können, welches etwas gewisses möglich macht, und also, um ohne Defecten zu denken, den Realgrund der Möglichkeit von Realitäten darreichte? Es wird ganz und gar nicht ungewöhnlich seyn; und wird uns Vortheile gewähren. Wir wollen diesen Begriff mit ienem verbinden, so haben wir dasienige, was überhaupt den Realgrund von Realitäten in

sich

sich fasset. Diese sehr allgemeine Erklärung die eben nicht gerad Defecten in sich schlüset, wollen wir nun noch so erhöhen, daß sie auch alle Mängeln dergestalt von sich entfernet, daß nicht einem einzigen die Möglichkeit offen stehet.

Jetzt könnte sie noch immer auf mancherley Art eingeschränkt werden. Sie könnte nur einige Realitäten durch einen Realgrund zeugen; sie könnte nur gar wenige zugleich bewürken. Sie könnte endlich dieses mit einer sehr kurzen Dauer thun. Aber man setze eine Kraft, darinn der hinlängliche Realgrund von allen Realitäten immer und zugleich enthalten wäre: wird man dieser noch irgend einen Defect anhängen können? Gewis sie wird frey von allen Mängeln, sie wird unendlich seyn. (§. 4.) Und man wird sie, weil sich der Realgrund auf die Möglichkeit und Existenz bezieht, noch deutlicher so ausdrucken können, daß sie hinreiche alle Realitäten immer und zugleich möglich und würklich zu machen, bey welchen dieses nur also angehet.

§. 59.

Nun zur Gottheit. Sie hat der ganzen Welt das Daseyn gegeben. (§. 49.) Das bestättigt ihre unendliche Macht: (§. 39.) aber auch zugleich ihre unendliche Kraft, die von weiterem Umfang ist. Dann daß ein Kraft in Gott sey, bezeuget die Welt, deren würkende Ursach er ist;

(§. 49.) und daß sie unendlich sey, ist daher unleugbar, weil ihm als dem Unendlichen nichts als nur in der Unendlichkeit zukommt und zukommen kann. (§. 45.)

§. 60.

Die Kennzeichen einer unendlichen Kraft sind schon vestgesetzt. (§. 58.) Es ist nun weiter nichts zur Bestimmung der göttlichen nöthig, als daß wir ihr die angegebene Merkmahle beylegen. Und dann wird sie hinreichen, alle Realitäten immer und zugleich möglich und würklich zu machen, die nur also möglich und würklich werden können. (§. 59.)

§. 61.

Sie kann noch kenntlicher werden; aber auf keinem bequemeren Wege, als den wir in der Zergliederung derselben suchen; woran überhaupt die menschliche Schwachheit immer gewöhnt ist. Hier muß sie mit den Realitäten vorgenommen werden, an welchen eben die Kraft Gottes ihre eigentliche Gröse beweiset. Eine iede Realität findet sich entweder in einem gewissen Ding oder auser demselben in andern. Dieser Satz ist nicht dem geringsten Zweifel unterworfen. So ist uns auch einer in dem vorhergehenden vorgekommen, daß alle Realitäten entweder ideelle oder reelle seyn muſten. (§. 5.) Man verbinde beyde mit einander, so erscheinen vier Classen von Realitäten, darunter

alle

alle ohne Ausnahme können gebracht werden. Wir müssen bald eigene oder fremde ideelle; bald wieder eigene oder fremde reelle finden: und auser diesen dörfen wir keine suchen.

§. 62.

Die ideelle, welche sich in einem denkenden Wesen befinden, sind ihrer Natur nach Abbildungen von andern Realitäten. (§. 5.) Daß nur Realitäten hierher gehören und demohngeacht der Defect könne erkannt werden, kann eine ganz geringe Aufmerksamkeit zeigen. Und welche hierher geschrieben werden können, ist auch leichtlich zu entscheiden. Es sind nur noch auser unsern eigenen ideellen, drey Gattungen vorhanden; die eigene reelle nebst den fremden reellen und ideellen. (§. 67.) Dadurch ist sonnenklar, daß alle und iede ideelle Realitäten in einem denkenden Wesen entweder von fremden reellen und ideellen, oder von eigenen reellen müssen genommen seyn: es wäre dann, daß man ideelle Realitäten von ideellen oder Vorstellungen von Vorstellungen in einem Subiect wollte gelten lassen. Allein da sollte einem wohl angst werden bey Vorstellungen von Vorstellungen der Vorstellungen, und so in Ewigkeit fort. Ueberdas würde auch dieser Einfall dem Begriff einer Vorstellung offenbar wiedersprechen. Wenn sich in unserer Seele eine Vorstellung von Vorstellungen finden soll, so ist das nur ein und eben das-

selbe Ideal, welches mehrmahlen würklich wird. Wer wird hier das eine, eine Vorstellung vom andern, nennen? Eben so wenig, als die heutige Sonne eine Vorstellung von der gestrigen seyn kann.

§. 63.

Mit diesen Realitäten wollen wir den Begriff von der Kraft Gottes nach und nach erläutern. Sie war vermögend allen und ieden immer und zugleich die Möglichkeit und das Leben zu geben, die nur beydes also empfangen können. (§. 60.) Dieser Satz ist ganz unumschränkt. Wir setzen ihm einige besondere bey. Wir wissen, daß Ideale möglich sind und daß sie auch ein wahres Daseyn haben. Die Erfahrung überzeugt uns hiervon aufs allerkräftigste. Sie müssen aber von reellen Realitäten oder von fremden ideellen genommen seyn. (§. 62.) Was werden wir hieraus sicherer schlüsen, als daß Gott eine Kraft habe, welche hinreichet, alle und iede Ideale von allen reellen und fremden ideellen Realitäten in sich selbst immer und zugleich würklich zu machen, die nur auf eine solche Weise ihr Daseyn in ihm haben können.

Das sind die ideelle Realitäten in Gott. Gibt es nicht auch reelle von dieser Art? Ohne Zweiffel; selbst in unserer Seele treffen wir dergleichen an. Was wird, mehrere zu geschweigen,

gen, das Vergnügen anders seyn? Fände aber auch das nicht bey allen Beyfall, so gibt es doch reelle Realitäten auser uns in andern Subiecten; und ihre Würklichkeit ist eben so wenig zu leugnen als ihre Möglichkeit. Sie können auch ohne Zweifel Gott anständig werden; weil sich alle und iede zur Unendlichkeit erheben lassen. (§. 3.) Man darf sie der göttlichen Kraft keineswegs entziehen. Dann warum sollte sie, da sie doch alle mögliche und würkliche Realitäten in ihrer Gewalt hat, nicht auch auf eine solche Weise über diese gebieten? Sie muß sich auch über diese ausbreiten; sie muß hinreichen, alle reelle Realitäten immer und zugleich in Gott selbst möglich und würklich zu machen, die nur die Möglichkeit und das Daseyn in ihm mit einer solchen Dauer und so vereint haben können.

§. 64.

So äusert sie sich gegen ihre eigene Realitäten. Es gibt auch fremde; und zwar ideelle und reelle, bemerken wir auser uns in ihrer Würklichkeit, wie vielmehr in ihrer Möglichkeit. Diese müssen auch Gegenstände der Kraft Gottes seyn, welche allen die Möglichkeit schenken kann. Von ihr müssen auch alle reelle und ideelle auser ihr immer und zugleich die Möglichkeit nehmen, die nur derselben auser Gott also fähig sind.

Ja in Ansehung der Würklichkeit kann man

eben

eben dieses behaupten. Bey ihnen kann die göttliche Kraft nicht verkürzet seyn. (§. 60.) Sie ist vielmehr ebenfals vermögend allen reellen und ideellen Realitäten auser Gott immer und zugleich das Daseyn zu geben, welche es nur auf diese Weise annehmen können.

§. 65.

Von dieser bisher zergliederten Stärke der Kraft Gottes (§. 63. 64.) wird im nachfolgendem mehr vorkommen. Jetzt wollen wir sie nur noch kurz zusammen fassen; und dann müssen wir Gott eine Kraft beylegen, welche hinreichet allen reellen und ideellen Realitäten in Gott selbst und auser ihm immer und zugleich die Möglichkeit und das Daseyn zu schenken, bey welchen beydes nur also möglich ist.

§. 66.

Wir wollen uns bemühen diese Kraft in Gott noch kürzer auszudrucken und die gewöhnliche Benennung derselben suchen beyzubehalten. Es ist nur zu untersuchen nöthig, was es eigentlich heise, etwas vorstellen. Wir wollen auf den Gebrauch dieses Wortes merken. Sagen wir nicht, wenn ein Bildhauer alle Merkmahle einer Person, die in die Augen fallen, in einen Stein gräbt, daß diese Statue iene Person vorstelle? sagen wir nicht eben das von dem Gemählde, das ein geschickter Mahler zeichnet? und urtheilen wir nicht

eben

eben so von dem Bilde, das von dieser Person in unserer Seele entsteht? Aber sind nicht in allen diesen Dingen, welche Vorstellungen von iener Person seyn sollen, die Merkmahle von derselben ausgedruckt? Das heist aber eins dem andern ähnlich machen, wenn wir die Kennzeichen des einen in das andere legen. Und deswegen wird Vorstellen nichts anders heisen, als **ein Ding dem andern ähnlich machen**; und eins von diesen abgebildeten Dingen muß eine Vorstellung des andern können genannt werden.

§. 67.

Ist sie in einem denkenden Wesen, so, daß doch das verschiedene von mehreren Dingen treulich abgebildet wird, alsdenn wird sie von dem Bewustseyn begleitet. Dann dieses ist nichts anders als die Vorstellung des Unterschieds von mehreren Sachen. Ein Beyspiel macht dieses ganz unwiedersprechlich. Man denke sich zwey Gepräge, ein falsches und ein ächtes, die iedoch dem Auge so vollkommen gleich und ähnlich scheinen, daß es auf der einen Seite nicht die geringste Verschiedenheit entdecket. Doch soll auf der andern Seite das ächte das Bild des Königes tragen; das falsche, ein ganz anderes. Nun bilde man sich ein, es würde uns eines von diesen Gepräge von der Seite gezeigt, darauf diese Unterscheidungsbilder nicht stehen. Werden wir uns iezt des ächten oder des falschen bewust seyn? Keinesweges. Aber

man drehe die Münze herum. Jetzt sehen wir den abgebildeten König, die Verschiedenheit dieser Geprägen; und zugleich sind wir uns auch des ächten bewust. Darum bestehet das Bewustseyn in der **Vorstellung der Verschiedenheit**, die mehrere Sachen an sich tragen.

Breitet es sich in der Vorstellung eines Dinges selbst über die verschiedene Stücke desselben aus, so wird die Vorstellung **deutlich**. Und die Deutlichkeit wird nie ausbleiben können, wenn dieienige Stücke, welche in einer Sache von einander verschieden sind, in der Vorstellung abgebildet werden. Wird aber diese ienen auf das vollkommenste ähnlich gemacht, so muß sich das Bewustseyn auf alles in der Sache ausdehnen und die Deutlichkeit ihren höchsten Grad erreichen. Wir ziehen hieraus die Folge, **daß ein Ding auf das allerdeutlichste vorgestellet werde, wenn demselben ein anderes aufs allervollkommenste ähnlich gemacht wird.**

§. 68.

Die allervollkommenste Deutlichkeit der Vorstellung in einem denkenden Wesen, hängt auf diese Art von der vollkommensten Aehnlichkeit ab. (§. 67.) Diese kann sich auser einem denkenden Wesen in einer reellen Sache befinden. Da sind also gleiche Gründe der allerdeutlichsten Vorstellung vorhanden. Wir dörfen deswegen eine Vorstellung, dadurch in einem reellen Ding ein anderes auf das

vollkommenste abgebildet wird, auch für die allerdeutlichste in ihrer Art erklären. Sowohl von dieser als von iener, in einem denkenden Wesen, wollen wir bey der göttlichen Kraft Gebrauch machen.

§. 69.

Von iener wissen wir, daß die ideelle Realitäten, daraus sie bestehet, denen reellen und fremden ideellen ähnlich seyn müssen. (§. 62.) Werden sie diesen aber nicht auf das vollkommenste ähnlich seyn, wenn sich keine, auch nicht die geringste reelle und fremde ideelle Realität findet, die nicht in ienen ideellen abgebildet wäre? Das vergleiche man mit der Kraft Gottes. Die ist vermögend von allen und ieden reellen und fremden ideellen Realitäten, von welchen es nur möglich ist, die ideelle immer und zugleich in sich würklich zu machen, daß es also nicht die geringste reelle und fremde ideelle gibt, die Gott nicht in der unendlichen Menge seiner Ideallen ausdrucket. Was ist nun gewisser, als daß die Kraft Gottes hinreiche, alle ideelle Realitäten in ihm selbst immer und zugleich allen und ieden reellen und fremden ideellen aufs vollkommenste ähnlich zu machen, bey welchen nur dieses auf die erwehnte Art kann bewerkstelliget werden.

§. 70.

Sind die göttliche Ideale allen reellen und fremden ideellen Realitäten ganz vollkommen ähnlich

lich, so müssen auch diese ienen also ähnlich seyn; und wenn sie von Gott herkommen, so muß er auch diese vollkommenste Abbildung verrichten. Das erste ist erwiesen; (§. 69.) das andere fliesset aus der unendlichen Kraft Gottes. (§. 60.) Er muß also vermögend seyn, alle eigene und fremde reelle Realitäten nebst allen fremden ideellen immer und zugleich seinen Idealen nach Möglichkeit ganz vollkommen ähnlich zu machen.

§. 71.

Vereinigt man diesen und den nächst vorhergehenden Satz, (§. 69.) so sieht man daß Gott in seinen Idealen alle reelle und fremde ideelle Realitäten; und wieder in diesen, iene vollkommen auszudrucken vermag; kurz daß er alle Realitäten wechselsweis unter einander immer und zugleich, nach Möglichkeit, aufs vollkommenste ähnlich zu machen im Stande ist. Das heist auf das allerdeutlichste vorstellen. (§. 67.) Daher entstehet nun eine neue Benennung für die Kraft Gottes; sie wird eine unendliche Vorstellungskraft seyn; sie wird vermögend seyn, immer und zugleich alles aufs deutlichste vorzustellen, das nur also möglich ist.

§. 72.

Dies ist die gewöhnliche und sehr bekannte Erklärung. Aber hier erscheinet sie in einer ganz andern Bedeutung; in einer Bedeutung, die einer

uns

unendlichen Kraft, wie die göttliche ist, anständig seyn wird. Vielleicht ist das Wesen Gottes nichts anders, als eben diese Kraft, welche ich bis hierher beschrieben habe. Diese Muthmasung kann nicht ungegründet seyn. Von der Kraft des Unendlichen wird alles herkommen müssen, was in ihm befindlich ist: dann er kann fremde Hülfe, fremde Eindrücke, deren Annehmung stets ein Mangel bleibt, durchaus nicht vertragen. Eben das erwartet man von dem Wesen einer ieden Sache, in wie fern der Einflus fremder Dingen, wie bey den Zufälligkeiten geschieht, nicht darzwischen kommt. Auf dieser Seite kommen also die Kraft Gottes und das Wesen desselben gänzlich überein. Es ist auch überdas der Unterschied zwischen Kraft und Wesen hier bey Gott nicht vorhanden, den man zuweilen daher nimmt, daß die Kraft das Wesen in der Würklichkeit bezeichnen soll. Das göttliche Wesen ist nicht anders als würklich. (§. 54. 29.) Es steht uns also ganz und gar nichts im Wege, das göttliche Wesen unter einer Kraft zu verstehen, welche vermögend ist immer und zugleich aufs deutlichste alles vorzustellen, was nur auf eine solche Weise kann vorgestellet werden. Der Erfolg wird auch unser Verfahren rechtfertigen, wenn aus diesem Begriff alles übrige wird hergeleitet werden.

Der Andern Abtheilung, Von den Eigenschaften Gottes,

Erster Abschnitt, welcher die ruhende göttliche Eigenschaften vorträgt.

§. 73.

Nach der Betrachtung des göttlichen Wesens gehen wir in der oben entworfenen Ordnung nun demjenigen nach, welches von demselben als einer Quelle ausfliesset. Hier werden wir vor allem andern auf die Eigenschaften Gottes geleitet. (§. 32.) Sie sind in den Augen der Sterblichen verschieden. Einige werden mit einem thätigen Realgrund, andere mit einem unthätigen; iedoch beyde mit einem zwingenden, auf das Wesen gegründet seyn. (§. 16.) Jene pflegt man **thätige**, diese **ruhende Eigenschaften** zu nennen. Mit diesen wird uns der gegenwärtige Abschnitt unterhalten; aber auch also, daß wir iederzeit auf das angenommene göttliche Wesen als den Ursprung von allem übrigen zurück sehen müssen.

§. 74.

Aus demselben lässet sich die Unendlichkeit Got-

Gottes mit vollkommenem Recht schlüsen. Wir haben ein Kraft zur Unendlichkeit erhoben. (§. 60.) Wir haben eben darinn das göttliche Wesen gesetzet. (§. 72.) Wir müssen deswegen auch berechtigt seyn aus diesen gefundenen Merkmahlen einer unendlichen Kraft die Unendlichkeit des göttlichen Wesens zurück nehmen zu können. Man verbinde hiermit einen Satz, der in dem vorhergehenden ohne Rücksicht auf Gott ist erwiesen worden. (§. 45.) Er versicherte, daß dem unendlichen Wesen auch der allergeringste Defect wiederspräche. Ist es nun möglich, daß in Gott irgend ein Mangel sollte anzutreffen seyn? Und wenn er frey von allen Defecten ist, so muß er nothwendig in dem Besitz nicht allein aller Realitäten, sondern auch aller unendlichen immer und zugleich stehen. Das ist selbst der Begriff der **Unendlichkeit**, (§. 4.) Davon man gar deutlich sieht, **wie sie aus dem oben beschriebenen göttlichen Wesen flieset.**

§. 75.

Es führet uns auch durch diese erhabene Eigenschaft zur Einigkeit Gottes. Dann die Unendlichkeit verträgt sich nicht mit mehreren, nur mit einem einzigen. (§. 50. 51.)

Auch die Einheit desselben wird dadurch von seinem Wesen erfordert. Es kann nichts aus der Unendlichkeit weggenommen werden ohne ihr Schaden zu thun. (§. 4.) Und

darinn sucht man eben die Einheit und Unzertrennlichkeit eines ieden Dinges.

§. 76.

So werden wir ebenfals vermittelst der Unendlichkeit zur Vollkommenheit Gottes geleitet. Dann was nennen wir vollkommen? Legen wir nicht durch diese Benennung iedesmahl ein Geständnis ab, daß etwas gewisses durch die Sache, die wir damit bezeichnen, erreicht werden könne oder würklich erreicht werde? Dieses muß kein Mangel seyn, wenn wir sie mit einem so schönen Nahmen belegen. Es muß vielmehr in einer Realität bestehen. Sie mag nun entweder eine einzige oder es mögen mehrere seyn; sie mag eine blose Möglichkeit oder eine Würklichkeit ausmachen. Genug wir wollen sie in der allerweitesten Bedeutung ein Ziel nennen zu dessen Erreichung in einer ieden vollkommenen Sache gewisse andere Stücke geschickt sind.

Aber was sind das für Dinge, die zu diesem Ziele arbeiten? Sind es Defecten oder auch Realitäten? weil es doch keine dritte Gattung geben kann. (§. 2.) Nicht iene: wie sollten die, die blose Abwesenheit einer Realität (§. 2.) eine so fruchtbare Quelle von Realitäten werden können? Das hiese nichts anders als etwas reelles in den Defect pflanzen und sich offenbar wiedersprechen. Realitäten können also nur in einer Vollkommenheit den Grund von der Erhaltung eines gewissen Zieles in

sich

sich fassen. Diese werden gleichsam unter sich einig daßelbe zu erhalten. Man kann sie um deswillen **übereinstimmende Realitäten** nennen und zugleich ihre **Unentbehrlichkeit** in der Vollkommenheit hieraus schlüsen.

Nach ihrer Verschiedenheit wird aber auch selbst die Vollkommenheit verschieden, und bald gröser bald kleiner werden. Wenn sich mehrere und mächtigere gleichsam zusammenthun, zu dem Ziel, das ihnen vorsteht, zu kommen: sollte dann die Vollkommenheit nicht selbst vorzüglicher werden? Und sollte da nicht die gröste Vollkommenheit seyn, wo sich alle nur mögliche Realitäten in ihrer grösten Stärke, selbst in der Unendlichkeit, vereinigt nach ihrem vorgesteckten Ziel bestreben? Allein wo treffen wir diese grose Vereinigung anders an, als bey dem Unendlichen? (§. 4.) Allein der kann diesen Reichthum und mit demselben die höchste **Vollkommenheit** besitzen; und das zwar seines unendlichen Wesens wegen. (§. 74.)

§. 77.

Die Vollkommenheit wird immer von der **metaphysischen Güte** begleitet, die grösere von einer höheren, die allergröseste von der allererhabensten. Diese darf man nun Gott vermöge seines Wesens nicht absprechen. (§. 76.) **Man muß ihn vielmehr für den allerbesten in dieser Bedeutung erklären.**

§. 78.

Die allergeringste Bedürfnis einer fremden Hülfe in Absicht auf das Daseyn kann nichts anders als ein Mangel seyn. Diese wiedersprechen insgesamt einem Wesen, wie das göttliche ist. (§. 45.) Gott kann daher in seinem Daseyn von keinem andern abhängen. Dies ist das Hauptkennzeichen der **Selbstständigkeit**, der **Nothwendigkeit**; darauf das **Wesen Gottes wieder alle Ansprüche macht.**

§. 79.

Es hat auch selbst das Daseyn für sich und hängt in seiner Würklichkeit von keinem andern ab, weil es unendlich ist. (§. 43.) Wird es nicht aus eben dieser Ursach den Ursprüng seiner Möglichkeit von keiner fremden Kraft nehmen dörfen? Eine solche Abhängigkeit könnte ia durchaus nicht ohne Defect gedacht werden. Wenn man sich aber einbildete, das übrige in Gott könnte doch wohl in andern Dingen auf eine metaphysische Weise gegründet seyn, so irrt man sich auch gar sehr. Dadurch würde man die unendliche Kraft Gottes, sein Wesen, unzulänglich, endlich machen. Dann diese soll von allem, was Gott zukommen kann, den metaphysischen Grund der Möglichkeit und der Würklichkeit darreichen. (§. 63.) Wie kann man nun diesen in andere Dinge auser Gott legen? Gott wird vielmehr von keinem auser ihm auf irgend eine Weise metaphysisch ab-

abhängen können. Und um deswillen wird er ein ganz und gar unabhängiges Wesen genennet.

§. 80.

Das erhebet ihn über gewisse menschliche Unvollkommenheiten. Unsere würkliche Bestimmungen, die ihren metaphysischen Grund in andern auser uns haben, werden Leyden, Passionen genennet. Diese finden sich nicht in Gott. Sie wiedersprechen seiner eben erwiesenen Unabhängigkeit und müssen weit von ihm entfernet seyn.

§. 81.

Wir sind steten Veränderungen unterworfen; Gott nicht. Aus seinem Wesen fliesset ein schlechterdings nothwendiges Daseyn. (§. 78.) In ihm ist nichts, das von fremden Händen abhängt; alles kommt von ihm selbst her, (§. 79. 80.) und zwar entweder mit einem zwingenden oder bewegenden Grund. Jenes muß eben so unveränderlich als das göttliche Wesen selbst seyn. (§. 16.) Und in Absicht auf alle diese Realitäten wird in Gott eine schlechterdings nothwendige Unveränderlichkeit statt finden.

§. 82.

Diese breitet sich in Gott auf alles aus, wenn man dasienige ausnimmt, welches im nachfolgenden unter dem Nahmen der freyen Handlungen vorkommen wird. Solche befinden sich aber

nur in Gott in wie fern er für die Welt wacher. Alles übrige muß unter einer schlechterdings nothwendigen Unveränderlichkeit stehen. Wem diese zu eingeschränkt erwiesen scheint, und wer sie lieber aus dem Begriff der Unendlichkeit unmittelbar herleitet, dem soll es wohl sauer werden, die göttliche Freyheit vom Zwang zu befreyen. Und dadurch würde man wohl der Wahrheit einen schlechten Gefallen erzeigen, wenn man auf die freye Handlungen Gottes eine nothwendige Unveränderlichkeit legen wollte. Auch dadurch würde es nicht ganz gut gemacht seyn: wenn diese Unveränderlichkeit nur so viel bedeuten sollte, daß die freye Actionen in Gott nur würklich nicht verändert würden; ob es gleich an sich möglich wäre. Hier können wir uns doch auch noch nicht in die Entstehung der Welt; und, wenn man diese auch für ewig halten wollte, noch nicht in die Wunder, welche in der Zeit geschehen und ihren würkenden Grund unmittelbar in Gott haben, gehörig finden. Genug daß er in seinen absoluten Eigenschaften schlechterdings unveränderlich ist. Bey den relativischen Bestimmungen läßt sich hier ohnbeschadet der unveränderlichen Gottheit eine Ausnahme machen. Aber dadurch will man nicht so viel sagen, daß Gott etwas wollen könne, das er vorher verabscheuet, daß er seine Entschlüsungen iemahls ändern werde und deswegen unzuverlässig sey. Das bleibt noch immer sehr weit von ihm entfernet, weil es seinen Ursprung

sprung aus einem Irthum oder aus einer Unwissenheit nehmen müste, welche in dem göttlichen Licht beyde unmöglich sind. Man will nur das von Gott behaupten, daß er eine Handlung, die sich auf die veränderliche Welt bezieht, anfangen; und sie nach erreichter weisen Absicht endigen könne. Und wenn wir ihm dieses absprechen, dann werden wir ihm wohl keine Vollkommenheit beylegen.

§. 83.

Ein Ding, dem das Daseyn niemahls fehlet, nennen wir **ewig**. Ist es aber auch noch so beschaffen, daß der Mangel seines Daseyns ganz unmöglich seyn muß, so ist es **nothwendig ewig**. Und kommt noch dazu, daß es in allen seinen absoluten Bestimmungen schlechterdings unveränderlich ist, dann kommt ihm eine **nothwendige und unveränderliche Ewigkeit** zu. Die finden wir bey Gott. Dann daß er iemahls sein Daseyn entbehren sollte, wiederspricht seinem nothwendig würklichen und unendlichen Wesen. (§. 29. 45.) Es wiederspricht auch der schon angeführten Erklärung von demselben. (§. 72. 65.) Vermöge derselben soll er alle Realitäten, die nur des Daseyns fähig sind, würklich machen können, und das zwar immer, nicht nur dann und wann. Könnte das möglich seyn, wenn er iemahls seines Daseyns verlustig würde oder gewesen wäre? Keinesweges; es ist vielmehr ganz unmöglich, daß

Gott iemahls sein Daseyn nicht haben sollte. (§. 78.) Das beweißt für ihn eine nothwendige Ewigkeit. Er ist aber auch zugleich in Ansehung seiner absoluten Bestimmungen schlechterdings unveränderlich. (§. 81.) **Das beweiset für ihn eine nothwendige und unveränderliche oder fixe Ewigkeit.**

§. 84.

Diese verhindert irgend eine Zeit zu denken, mit welcher Gott nicht zugleich sein Daseyn gehabt hätte, obgleich seine Ewigkeit in der gewöhnlichen Bedeutung keine Zeit kann genennet werden. (§. 83.) Wer mit aller nur denkbaren Zeit zugleich ist, der heist **immerwährend.** Und daher kommt es, daß man von Gott sagt, er **müsse immerwährend** seyn.

§. 85.

Hierdurch werden wir an den Begriff der Entstehung und des Untergangs erinnert. Wir sagen, daß etwas entstehe, wenn es sein Daseyn empfängt, das es vorher nicht hatte. Das **gehet** aber nach der gewöhnlichen Bedeutung **unter**, welches seiner Würklichkeit, die es besessen, verlustig wird. Beydes streitet mit den schon erwiesenen Vollkommenheiten Gottes. Er ist nothwendig ewig (§. 83.) und eben darum ist es unmöglich, daß er sein iemahls nicht gehabtes Daseyn sollte hernach empfangen haben; es ist unmöglich, daß er den Besitz desselben irgend einmahl sollte ablegen können. **Er kann also nicht**

ent-

entstehen, nicht untergehen, und wir können keine Theogonie mehr schreiben.

§. 86.

Diese Veränderungen nehmen wir nur bey körperlichen Dingen wahr. Es ist deswegen leicht zu vermuthen, daß Gott nicht in die Classe derselben könne gesetzt werden. Vermittelst einiger Wahrheiten lässet sich diese Muthmasung zur Gewisheit erheben. Es gibt endliche Realitäten. Eine kann mehr Defecten haben, eine andere weniger. Setzen wir dieser die Mängeln von iener zu, so wird sie um einige Stücke vermindert. Geben wir der erstern die Realitäten, wodurch sie von der letztern übertroffen wird, so wird sie um einige Grade vermehrt. Auf diese Art lassen sich in ieder endlichen Realität mehrere Stücke gedenken. Stellen wir sie uns als Einheiten vor; und nehmen sie in der ganzen Realität zusammen: so kann diese in einer Zahl ausgedruckt werden. Dann die erfordert weiter nichts als mehrere Einheiten von einerley Art. Und unter sie muß sich ein iedes endliche bringen lassen.

Mit dem unendlichen hat es eine ganz andere Bewandnis. Eine Zahl ist von der Art, daß sie zu der Höhe nie hinauf steigen kann, da man sie nicht mehr vermehren könnte. Sie erreicht nie alles, was sie enthalten kann. Man bilde sich nun ein, es würde alles, was in dem unendlichen befindlich ist, durch eine Zahl ausgedruckt.

Wür-

Würden nun nicht zu den Dingen, die in dem unendlichen mit Zahlen bezeichnet sind, mehrere dergleichen können hinzugethan werden? Das wiederspricht aber der Unendlichkeit ganz offenbar. **Das unendliche mit Zahlen ausdrucken wollen, ist deswegen eine vergebliche und unmögliche Arbeit.**

§. 87.

Daher lässet sich leichtlich begreifen, wie weit alles endliche unter dem unendlichen erniedrigt sey. Man mag soviel endliches zusammenhäufen als man nur immer will; man mag diese Summe so oft vervielfältigen als man will: so hat man doch nichts anders als solche Dinge die durch Zahlen ausgedruckt werden; und man empfängt nichts anders als die Summen und Producten derselben. Was herauskommt bleibt immer mit einer Zahl bezeichnet. Das kann durchaus nicht unendlich seyn, so gros es auch gemacht worden. (§. 86.) **Und aus dem endlichen kann auf keine Art etwas unendliches werden; ia das endliche wird dem Unendlichen nie gleichen, so oft es auch genommen wird.**

§. 88.

Kann es überhaupt nicht geschehen, daß aus endlichen Dingen etwas unendliches zusammengesetzt werden sollte: so ist es auch insonderheit bey der physischen Zusammensetzung unmöglich. Ein zusammengesetztes Ding in dieser Bedeutung

besteht aus mehreren, die insgesamt auser einander ihr eigenes und besonderes Daseyn haben. Man stelle sich eine solche zusammengesetzte Gottheit vor, und sehe, was daraus erfolget. Gott muß in diesem Fall aus mehreren Dingen bestehen, deren iedes auser dem andern ein eigenes Daseyn hat. Diese Dinge sind entweder endlich oder unendlich. Nimmt man an, sie seyen unendlich, so wird man ein Polytheist, der sich unmögliche Dinge träumt; (50. 51.) und iedes von diesen unendlichen Stücken würde doch, wenn nicht bis ins unendliche immer eine neue Theilung erscheinen sollte, nicht zusammengesetzt sondern ein einfaches unendliches Wesen seyn. Bildet man sich ein, diese angenommene Menge bestünde aus endlichen Dingen, die iedoch zusammengenommen einen Gott ausmachten: (von welchem Wahn eigentlich hier die Rede ist) so bedenke man doch, daß Gott vermöge seines Wesens unendlich ist, und daß aus dem endlichen, so sehr es auch vermehrt wird, nichts unendliches werden kann. Gott kann also eben so wenig aus mehreren endlichen als unendlichen Dingen physisch zusammengesetzt seyn; und er ist von dieser Zusammensetzung völlig frey.

§. 89.

Die Ausdehnung (in gewöhnlicher Bedeutung; dann die geistige kenne ich nicht.) kann keinem Ding als einem auf diese Art zusammengesetz-

ten

ten beygelegt werden. Dann sie wird nur durch die Vereinigung der Theilen, welche in einem solchen enthalten sind, möglich gemacht. Ist nun Gott nicht zusammengesetzt, so ist er auch **nicht ausgedehnt.**

§. 90.

Wie wird er dann seyn, da er nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt ist? Es gibt nur zwo Classen, darunter alle und iede Dinge stehen müssen. Die eine enthält die zusammengesetzte, welche wir eben vor uns hatten. In der andern stehen dieienige, welche eine solche Zusammensetzung nicht haben, und **einfache** genennet werden. In eine von beyden müssen wir Gott schreiben. Nicht in die erste; (§. 88.) also in die letzte: und **da werden wir ihn für ein ganz einfaches Wesen erklären müssen.** In die wahre Beschaffenheit eines solchen können wir nicht einmahl bey endlichen Dingen eindringen, wie viel weniger bey dem Unendlichen. Was iedoch die Einfachheit Gottes von sich entfernet, davon wird unten noch einiges beygefügt werden.

§. 91.

Auf die Gründe, worauf sich diese Wahrheit stützet, lassen sich noch andere bauen. Die Unermeslichkeit Gottes und seine Unbegreiflichkeit. Wenn etwas gemessen werden soll, so erwählet man eine Gröse von eben der Art und untersucht, wie

wie oft sie in jenem enthalten sey. Kann man bestimmen, wie oft sie müsse genommen werden, bis sie jenem gleichet, so kann die Messung würklich vorgenommen werden. Sollte das aber bey einem Ding auf keine Art angehen, so ist es allerdings **unermeslich**. Wir wollen einen Versuch mit Messung einer unendlichen Realität anstellen. Sie sey eine unendliche Macht. Zuerst müssen wir uns um ein Maas oder um die Gröse bekümmern, die wir an dieselbe legen wollen. Das muß eine andere Macht seyn. Und diese nehmen wir entweder in ihrer Endlichkeit, oder in der Unendlichkeit. Die letztere gibt hier kein Maas; weil etwas mit sich selbst nicht kann gemessen werden. Der Maasstab muß eine endliche Macht seyn. Wenn aber mit dem endlichen sollte das Unendliche können gemessen werden, so müste doch das endliche mehrmahlen genommen dem unendlichen einmahl gleichen. Das ist unmöglich. (§. 87.) Darum ist es auch unmöglich eine unendliche Realität zu messen. **Jede muß unermeslich seyn**; und man merkt dabey zugleich, daß sie nicht nur der Gröse nach, sondern so gar der Art nach unendlich weit müsse über eine endliche erhaben und von ihr verschieden seyn. Dann wenn der Unterschied nur allein in der Gröse bestünde, so müste dereinst einmahl durch die Vermehrung der endlichen diese Gröse erreicht werden. Und das ist doch keinesweges möglich. (§. 87.) Auf diese Art sieht man also recht, **wie unermeslich**

Gott

Gott ist, und wie sehr er sich von allem endlichen unterscheidet.

§. 92.

Die **Unbegreiflichkeit** desselben setzen wir darinn, daß ihn niemand auser ihm vollkommen deutlich erkennen kann. Man nehme das Gegentheil an, so muß er entweder von einem endlichen oder unendlichen begriffen werden können. Die letztere Einbildung ist falsch. Dann es lebet nur ein Unendlicher, und der ist selbst Gott. (§. 50.) Einem endlichen Wesen soll er aber begreiflich seyn? Das ist schlechterdings unmöglich. Hierdurch wird ein endlicher Verstand erdichtet, darinn Gott vollkommen deutlich abgebildet liegen soll. In dem endlichen Verstand soll das vollkommene Ideal von allen unendlichen Realitäten seyn. Das kommt nur dem unendlichen Verstand als ein wesentliches Merckmahl zu; und aus dem endlichen Verstand dörfen wir doch keinen unendlichen machen. Wir müssen vielmehr bekennen, **daß Gott ganz und gar unbegreiflich sey.**

§. 93.

Das wären die erheblichste unter den ruhenden Eigenschaften Gottes, die man gemeiniglich anzumerken pfleget. Nun nur noch eine, in Absicht auf den Ursprung aller möglichen endlichen Dingen. Wir wollen sehen, ob man diesen nicht in Gott zu suchen habe? — Eine iede Realität ist in ihrer Unendlichkeit möglich. (§. 3.) Es bleibt

auch eine mögliche übrig, wenn wir nur gewisse Stuffen darinn setzen. (§. 3.) Man pflegt deswegen mit Recht einer unendlichen Realität eine gewisse mögliche Art von endlichen, dem unendlichen Verstand den endlichen, gleichsam gegenüberzustellen. Wenigstens findet sich keine Art von endlichen Realitäten, über welche man nicht eine unendliche setzen könnte: weil iede möglich bleibt, wenn sie zur Unendlichkeit aufgestiegen. (§. 3.) Man bilde sich nun ein, die Möglichkeit der unendlichen würde weggenommen. Werden wohl die erwehnte endliche Arten noch als möglich übrig bleiben? Das würde dem schon oft angeführten Satz, daß alle Realitäten in der Unendlichkeit möglich seyn müssen, ganz augenscheinlich widersprechen. (§. 3.) Daher eine sehr genaue Verbindung der Möglichkeit zwischen einer unendlichen Realität und der Art von endlichen, die man ihr gegenübersetzet. Aber welches wird hier die Quelle der Möglichkeit seyn? Werden die unendliche Realitäten von gewissen Arten der endlichen in Absicht auf die Möglichkeit herkommen? oder diese von ienen? Das erste ist ungegründet. Aus dem endlichen kann nichts unendliches entspringen. Was bleibt also anders übrig, als daß von den unendlichen Realitäten alle Gattungen der endlichen den Ursprung ihrer Möglichkeit haben? Werden alle diese Arten durch alle mögliche Decten bestimmt, so entstehen alle mögliche besondere eingeschränkte Realitäten; welche

auf gleiche Weise in Absicht auf ihre Möglichkeit von den unendlichen herkommen.

§. 94.

Auch die Möglichkeit sie zu vereinigen wird nicht unabgängig seyn. Sie besteht darinn, daß man mehrere Realitäten also zusammenbringt, daß sie ein Ding ausmachen. Man setze einmahl, es wiederspräche sich die unendliche Realitäten auf diese Art zu verbinden. Wie kann es nun möglich seyn, eine solche Vereinigung bey den endlichen vorzunehmen? Man sieht also, wie selbst die Möglichkeit der Vereinigung bey endlichen Realitäten von den vereinbaren unendlichen abhängen müsse.

§. 95.

Auser den endlichen und unendlichen Realitäten finden sich keine. Sind nun diese die Quelle der Möglichkeit von ienen, (§. 93.) so müssen die unendliche ihre Möglichkeit für sich haben, oder doch wenigstens nur unter einander zusammenhängen. Dergleichen Realitäten pflegt man **ursprünglich mögliche Dinge** zu nennen: hingegen heisen sie **derivirte** oder **abgeleitete**, wenn ihre Möglichkeit anders woher flieset. Von der Art sind alle endliche. (§. 93.)

§. 96.

Die abgeleitete mögliche Dinge können wieder unter zwo Rubricken geschrieben werden. Sie

sind

sind entweder in einander gegründet oder nicht. Diese, die aufs neue von keinen andern abhängen, werden derivirte mögliche Dinge von der ersten Ordnung seyn. Jene, die auch noch abhängig sind von endlichen Realitäten, heisen abgeleitete mögliche Dinge von der andern Ordnung.

Vereinigt man die ersteren, so entstehen daraus die substanzielle Wesen der endlichen Dingen. Dann was ist das Wesen anders als die Menge der Bestimmungen in einem Ding, die keine Folge von andern sind und sich nur selbst unter einander nicht wiedersprechen? Fährt man in dieser Vereinigung auch mit den letzteren fort, so werden dadurch die ganze endliche Substanzen können zusammen gesetzt werden. Dann man setze diese auf alle mögliche Weise zu ienen, so hat man alle dieienige Bestimmungen der Dingen, die in dem Wesen derselben gegründet sind. (§. 95.) Das sind denn alle mögliche Eigenschaften, alle nur mögliche wahre und analogische Zufälligkeiten. (§. 32.) Und geben wir einer endlichen Substanz ihr Wesen, ihre Eigenthümlichkeiten, ihre wahre und analogische Zufälligkeiten, wenn sie der letzteren fähig ist: so hat sie alles, was sie in ihrer blosen Möglichkeit annehmen kann; und diese Bestimmungen machen eine ganz singuläre Substanz aus. (§. 32.) Wird nun wieder eine Menge von diesen auf mancherley Art verbunden, so entsteht daraus der allgemeine Begriff einer **Welt**. Verknü-

knüpfet man aber alle mögliche endliche Substanzen auf alle nur mögliche Weise: so müssen daher alle mögliche Welten entspringen.

§. 97.

Wenn wir alles, was ietzt von der Möglichkeit endlicher Dingen gesagt worden, kurz zusammenfassen; und uns an die Quelle ihrer Möglichkeit für sich betrachtet und in Absicht auf ihre Verbindung, erinnern: so ist es leicht, den Ursprung aller Möglichkeit aufzusuchen. Nirgends als in allen unendlichen vereinigten Realitäten finden wir ihn. Diese treffen wir in Gott an. Also ist Gott die Quelle von aller Möglichkeit. Und so sieht man, nun was es heisen sollte, da von der Kraft Gottes behauptet wurde, daß sie hinreiche alles möglich zu machen, was nur die Möglichkeit annehmen kann.

§. 98.

Die Substanzen, welche sich in diesem grosen Reich der Möglichkeit den Augen der Weltweisen bisher dargestellet haben, sind Geister, Seelen und Elementen, daraus die Körperwelt gebauet ist. Sind wohl alle diese einfach, wie Gott ihre Quelle ist? oder die Frage allgemeiner zu machen, sind alle und iede endliche Substanzen einfache Dinge? Dies lässet sich vermöge der Art und Weise, wie sie ihre Möglichkeit von Gott als einem einfachen Wesen haben, gar wohl beiahen. Man hat aber zu dieser Wahrheit zu kommen auch

noch

noch einen andern, wiewohl von ienem nicht weit entlegenen Weg. Eine Subſtanz iſt eine Realität. (§. 2. 32.) Man nehme nun einmahl das Gegentheil von unſerer Meinung an. Wird es nun nicht eine ſubſtanzielle Realität geben, die ein zuſammengeſetztes Ding iſt? Das folgt ganz nothwendig. Aber eben ſo nothwendig iſt es, daß iede Realität in ihrer Unendlichkeit möglich iſt. (§. 3.) Und deswegen wird dieſe ſubſtanzielle zuſammengeſetzte Realität in ihrer Unendlichkeit möglich ſeyn müſſen. Das iſt aber nicht wahr. (§. 87.) Und wenn man daran nicht einmahl denken wollte: ſo folgt doch daraus, daß die ſubſtanzielle Realität Gottes auch zuſammengeſetzt ſeyn müſſe; weil in ihm dieſe Realität in der Unendlichkeit ihren Aufenthalt nebſt andern haben würde. Das iſt aber auch falſch. (§. 88.) Darum müſſen wir hier umkehren und die erſte Meinung für wahr annehmen. Man muß iedoch dieſen Beweis nicht unrecht auslegen und dadurch alle zuſammengeſetzte Dinge beſtreiten. Dieſe entſtehen aus vielen verbundenen einfachen Subſtanzen und werden deswegen mit Recht für ein Aggregat derſelben gehalten. — Das nur ſo im vorbeygehen. — Wir können hier ſchlüſſen: im nachfolgenden wird als noch dann und wann etwas von den ruhenden göttlichen Eigenſchaften angebracht werden.

Des Andern Abschnittes, Von den thätigen göttlichen Eigenschaften,

Erstes Stück, von dem Verstand Gottes.

§. 99.

Wir kommen zur Untersuchung der thätigen Eigenschaften Gottes. Es ist wieder eine Zergliederung derselben nöthig, um sie nach und nach überdenken zu können. Der göttliche Verstand steht hier in unsern Gedanken vor den übrigen; und zieht deswegen unsere Aufmerksamkeit zuerst auf sich. Dann von demselben wird nicht allein die Einsicht in die andere, ausnehmend unterstützt, sondern wir können auch ihren Gebrauch nicht anders als unter der Anleitung desselben gedenken.

§. 100.

In dem vorhergehenden haben wir uns schon einen Begriff von Vorstellungen auf dem allgemeinsten Wege entworfen. Jedoch ist auch zugleich an die besondere Arten derselben gedacht worden. (§. 66. 68.) Von diesen haben wir hier son-

sonderlich die ideelle in einem denkenden Wesen nöthig. (67.) Sind sie deutlich, so wollen wir sie eine deutliche Erkenntnis nennen. Hierbey muß uns zugleich aus dem vorhergehenden beyfallen, daß sich derjenige deutlich auf eine ideelle Weise vorstelle, welcher ideelle Realitäten in sich entwirft, die reellen und fremden ideellen ähnlich sind. (§. 62. 67.) Wer demnach vermögend ist, Ideale also in sich auszuzeichnen, dem muß man auch eine deutliche Erkenntnis von reellen und fremden ideellen Realitäten zugestehen. Man setze aber auch, er bilde bey sich immer und zugleich alle nur also mögliche Ideale dergestalt aus, daß sie den reellen und fremden ideellen aufs allervollkommenste ähnlich sehen: wird er in diesem Fall nicht die allerdeutlichste Erkenntnis immer und zugleich von allen diesen Dingen haben müssen?

§. 101.

Jede Erkenntnis besteht auf diese Art aus ideellen Realitäten, die ein denkendes Wesen in sich selbst hervorbringt. (§. 5.) Wir wissen schon, woher sie genommen werden können; nirgends als von reellen und fremden ideellen. (§. 62.) Um deswillen muß sich auch iede Erkenntnis entweder auf reelle oder fremde ideelle Realitäten beziehen; und in diesen Stücken muß alles, was nur erkannt werden kann, oder, wie wir es in Zukunft nennen wollen, alles denkbare liegen. Wer des-

wegen alle reelle und fremde ideelle Realitäten erkennt, der erkennt alles denkbare; wer sie insgesamt deutlich erkennt, der muß alles denkbare deutlich einsehen; wer sie aufs allerdeutlichste immer und zugleich erkennt, der muß auch immer und zugleich alles also denkbare aufs allerdeutlichste durchschauen.

§. 102.

Setzt man diesen und den vorhergehenden Satz zusammen, welcher demienigen ein stete und augenblickliche, vollkommen deutliche Erkenntnis von allen reellen und fremden ideellen Realitäten beylegt, wer diese nur insgesamt immer und zugleich in seinen Idealen vollkommen ähnlich ausdruckt: (§. 100.) so darf man sich ganz und gar nicht besinnen, daraus den Schlus zu machen, daß auch derienige immer und zugleich alles nur also denkbare aufs allerdeutlichste erkenne, wer bey sich stets und zugleich alle nur also mögliche Ideale, dergestalt ausbildet, daß sie allen ienen oft erwehnten Realitäten auf das allervollkommenste ähnlich sind.

§. 103.

Das können wir nun sogleich bey Gott anbringen. Er hat eine Kraft, welche hinreichet, alle Ideale in sich immer und zugleich allen ihren Gegenständen vollkommen ähnlich zu entwerfen, welche nur auf diese Weise würklich werden können. (§. 63.) In der göttlichen Kraft liegt der hin-

hinreichende würkende Grund von allen diesen Stücken. (§. 58.) Sollten sie nicht auch deswegen also insgesamt ihre Würklichkeit in Gott empfangen? Daran ist gar kein Zweifel. Dann hier ist kein Wiederstand zu gedenken; wer sollte den gegen eine unendliche Kraft thun können? Wenn das möglich wäre, dann könnte sie nicht unendlich seyn. Es mangelte ihr ia die Stärke die entgegengesetzte Hinderniſſe zu besiegen; (§. 3.) andere Gründe zu geschweigen. Ohne diese müssen deswegen immer alle iene Ideale zugleich in der unendlichen Kraft Gottes liegen. (§. 16.) Hiermit ist die Wahrheit unzertrennlich verknüpfet, daß Gott stets und zugleich alles nur also denkbare aufs allerdeutlichste erkenne. (§. 102.)

§. 104.

Jetzt wird es leicht seyn Gott den allervollkommensten Verstand beyzulegen, wenn nur noch der Begriff desselben entworffen ist. Das Vermögen sich Dinge deutlich vorzustellen wird bey den Menschen **Verstand** genennet. Hier ist er noch mit Mängeln beladen. Davon muß er entledigt werden, und seine Unendlichkeit vorher erreichen, ehe wir ihn Gott anständig nennen können. (§. 45.) Wir wollen das bloſe Vermögen ohne Würklichkeit wegnehmen und eine wahre **Thätigkeit** an die Stelle desselben setzen. Er soll nicht eins nach dem andern, sondern zugleich, was er erkennt, erkennen. Er soll nicht nur

dann und wann seine Thätigkeit beweisen, sondern immer geschäftig seyn. Er soll nicht nur deutlich, sondern aufs allerdeutlichste erkennen. Er soll endlich nicht eins und das andere, sondern alles auf die erwehnte Art nur denkbare wissen. Und so wird ein Verstand entstehen, der immer und zugleich alles nur also denkbare auf das allerdeutlichste, oder welches einerley seyn mag, alles denkbare aufs vollkommenste erkennet. So muß er unendlich seyn; (§. 3.) so müssen wir ihn in Gott finden, von dem wir wissen, daß er stets und augenblicklich alles nur also denkbare durchschaue? (§. 103)

§. 105.

So wäre nun erwiesen, daß Gott einen unendlichen Verstand besitze. Aber es ist noch hier unter gewissen Bedingungen geredet worden. Hätte man die wohl nicht weglassen können? Hätte man nicht unbedingt sagen können; daß Gott vermöge seines unendlichen Verstandes alles immer und zugleich aufs allerdeutlichste wisse? — Nein so durfte man noch nicht reden. Es ist allerdings eine Uebereilung, wenn man von Gott behauptet, daß er alles also erkenne, so bald man sich nur an seine Unendlichkeit mit Gewisheit erinnern kann. Woher weiß man dann, daß das alles also möglich ist? Die Unendlichkeit fordert nichts unmögliches. Ehe man berechtigt ist Gott etwas beyzulegen, muß doch wenigstens zuvor die allgemeine

Möglichkeit desselben dargethan werden. Dahin sollen alle folgende Betrachtungen gerichtet seyn; nicht dahin, als wollten wir Gott einen Weg vorschreiben, auf welchem er zu allen seinen Einsichten kommen könnte: nein, einen Weg für uns zu bereiten, auf welchem wir sehen mögen, daß wir Gott nichts unmögliches aus Ehrfurcht beygelegt haben.

Daher wollen wir uns dann einigermasen nach den Bildern umsehen, die in dem unendlichen Verstand Gottes aufgestellet sind; und vorher untersuchen, ob darinn alle Dinge immer und zugleich aufs deutlichste abgebildet werden. Zu dem Ende erinnern wir uns an eine Wahrheit, die schon im vorhergehenden ist vorgetragen worden. (§. 8.) Sie gibt uns die Erlaubnis von der Möglichkeit des Originals auf die Möglichkeit seines Ideals zu schlüsen. Daran können wir nicht zweiflen, daß in Gott alle reelle unendliche Realitäten immer und zugleich möglich und würklich sind. (§. 45. 46.) Die Ideale hiervon werden deswegen auch, nicht das geringste ausgenommen, ihre Möglichkeit und Würklichkeit auf gleiche Art haben können. Ist dieses, so folgern wir weiter daraus, daß ganz und gar nichts in den reellen unendlichen Realitäten liegen könne, das nicht immer und zugleich in den unendlichen Idealen würklich könne ausgedruckt werden. Das erfordert auch selbst die Unendlichkeit der letzteren. (§. 3.)

(§. 3.) Aber aus eben der Ursach müssen auch alle unendliche Ideale allen Realen von dieser Art immer und zugleich aufs allervollkommenste in ihrer Würklichkeit ähnlich seyn können. (§. 67.) Das beweißt zugleich die Möglichkeit einer so vollkommenen Erkenntnis derselben. (§. 100.) Und es ist unleugbar, daß alle unendliche reelle Realitäten würklich können immer und zugleich auf das allerdeutlichste erkannt werden; ia daß sie Gott eben um dieser Möglichkeit willen würklich also erkenne. (§. 46. 4.)

§. 106.

Die unendliche Kraft Gottes stehet in der Reihe aller dieser unendlichen Realitäten, (§. 5.) und zwar nach unserer Art zu denken, als eine Quelle derselben. (§. 60.) Liegen diese insgesamt immer und zugleich mit der grösten Deutlichkeit in dem unendlichen Plan seiner Idealen ausgedruckt, (§. 105.) so kann ihm niemand eine so vollkommene Erkenntnis seiner eigenen Kraft absprechen. Und eben darum wird es uns auch erlaubt seyn, die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis auf alles auszudehnen, was mit derselben in einer Verbindung steht. Dann die allerdeutlichste Erkenntnis einer Sache muß vermöge ihres Begriffes das nicht unabgebildet in derselben lassen, welches entweder den Grund von andern ausmachet oder auch wohl eine Folge von fremden Dingen ist. Wir irren also nicht, wenn wir behaupten, daß die göttliche Kraft auch aufs vollkommenste denkbar seyn müs-

se, in wie fern sie in eine Verbindung mit andern Dingen kommt. Aber sollte wohl dieses möglich seyn ohne zugleich alle diese andere Dinge, die etwan von der göttlichen Kraft abhängen, aufs deutlichste immer und zugleich überdenken zu können? Keinesweges. Es ist wiedersprechend, den Grund von einer Sache vollkommen deutlich zu wissen, und eine solche Einsicht nicht in die Folge desselben zu haben. Der Grund ist ia das, was zu einer Folge erfordert wird. (§. 16.) Kann ich aber wissen, was erforderlich zu einer Sache seye, wenn ich sie nicht kenne? Und kann ich aufs allerdeutlichste wissen, was zu derselben erfordert werde, wenn sie mir nicht auch selbst auf das deutlichste bekannt ist? Wenn also der Grund immer und zugleich vollkommen deutlich kann erkannt werden, so muß auch die Folge also denkbar seyn. Und wir können mit gutem Recht behaupten, daß alles dasienige, was von der unendlichen Kraft Gottes abhängt, aufs allervollkommenste könne erkannt werden: weil diese selbst auf eine so vollkommene Weise denkbar ist. Was sind das aber für Dinge, die von der göttlichen Kraft abhängen? Sind es nicht alle nur mögliche endliche Substanzen, alle mögliche Welten? (§. 96. 91.) und müssen sich die nicht immer und zugleich aufs allerdeutlichste erkennen lassen? ia selbst von Gott würklich also erkannt werden, der alles denkbare mit einer ewigen und augenblicklichen vollkommenen Deutlichkeit übersiehet? (§. 103.)

In

In allen diesen möglichen endlichen Substanzen liegen alle ihre mannigfaltige Bestimmungen; (§. 96.) und noch alle mögliche Welten dazu genommen, so hat man alle mögliche Verbindungen und Verhältnisse derselben, (§. 96.) welche insgesamt in dem unendlichen Verstand Gottes aufs vollkommenste abgebilder seyn müssen. (§. 103.)

Gehen wir in der Betrachtung aller möglichen Welten noch einige Schritte weiter zurück: so finden wir alle derivirte mögliche Dinge von der ersten und von der andern Ordnung. (§. 96.) Diese lassen sich in alle mögliche Realitäten auflösen; (§. 95.) sie mögen reelle oder ideelle seyn. Indem nun Gott alle mögliche endliche Substanzen in allen möglichen Welten auf das deutlichste stets und zugleich durchschauet: so erkennt er gewis auch alle endliche reelle und ideelle Realitäten immer und zugleich mit der vollkommensten Deutlichkeit. Von den reellen unendlichen wissen wir ein gleiches. (§. 105.) Das sind alle Realitäten, welche Gegenstände einer Erkenntnis seyn können. (§. 62.) Und also breiter sich über alle ohne Ausnahm der Reichthum der allervollkommensten göttlichen Erkenntnis aus.

§. 107.

An dieser Wahrheit sollten wohl sehr wenige zweifeln. Aber es finden sich wohl einige, die vor dem Wege stehen bleiben, auf dem die Möglich-

keit

keit einer Erkenntnis, welche alle Realitäten zugleich in sich begreift, ist ausgemacht worden. Denen zu gefallen wird hier noch erinnert, daß alle diese erwehnte Realitäten entweder ihr Daseyn zugleich werden haben können, oder sie können nicht zugleich würklich seyn. Wer daran zweiflen wollte, ob alle reelle und fremde ideelle Realitäten, die zugleich würklich seyn können, auch zugleich in einem Verstand, der Kraft genug besitzet, ihr Daseyn haben können, der müste es wohl aus Eigensinn thun. Wird dann nicht sicher von der Möglichkeit des Reals auf die Möglichkeit des Ideals; und von der Möglichkeit eines einmahl würklichen Ideals auf die Möglichkeit desselben zum andernmahl geschlossen? (§. 8. 2.) Aber wie sieht es mit den noch übrigen Realitäten aus, die nicht zugleich würklich seyn können? Können die dann wohl von einer Kraft, die Stärke genug hat, zugleich in ihrer Idealität erzeugt werden? Auch dieses wird nicht gar schwer zu begreifen seyn. Man merke auf die Ursach, welche eigentlich verhindert, daß Realitäten nicht zugleich würklich seyn können. Diese treffen wir entweder in dem blosen Wohlgefallen dessen an, der ihnen das Leben zu geben hat; oder wir finden sie in der Unmöglichkeit ihres zugleich gesetzten Daseyns. Im ersten Fall können sie doch zugleich würklich seyn, ob sie es gleich nicht sind. Eine geringe Universität kann unter dem Schutz eines weisen Regenten mehrere nützliche Glieder empfangen ohne die vorige zu verdrän-

gen

gen und darauf zu ihrem Flor kommen. Im andern Fall liegt der Grund von der erwehnten Unmöglichkeit nirgends als in dem Ort, darinn eine Sache würklich ist und das Daseyn einer andern in demselben ausschlüset. Hierher gehört sonderlich der Ort, den man sich in Absicht auf den Raum gedenket. In dem Ort, darinn sich unsere Erde um ihre Sonne wälzet, kann es kein anderer Planet thun. Aber auch der Ort in Ansehung eines gewissen Subiects kommt hier in Betrachtung. Indem sich unsere Seele bey dem Anblick einer Sache freuet, kann es nicht seyn, daß sie vor derselben sollte ungerührt stehen bleiben. Beydes kann sowohl in diesem als in jenem Fall, an sich betrachtet, das Daseyn haben. Wäre nur das Hindernis weg, welches der Ort setzet, so könnten alle diese Dinge zugleich würklich seyn, weil sie zugleich möglich sind. (§. 8.) Bey einem denkenden Wesen fällt es weg. Dieses ist einfach, wie wenigstens von Gott dargethan worden. (§. 90.) Die reelle Realitäten, welche ihr Daseyn würklich zugleich auser einander besitzen, können nicht einmahl in demselben ihre ideelle Würklichkeit auser einander haben. Warum sollte es dann bey den übrigen Realen nöthig oder möglich seyn? Der Grund, welcher einzig und allein das zugleich gesetzte Daseyn unmöglich macht, findet sich demnach bey der ideellen Exsistenz in einem denkenden Wesen ganz und gar nicht. Und deswegen muß auch bey jenen Realitäten, welche

nicht zugleich würklich seyn können, demohnge-
acht ihr ideelles Daseyn zugleich möglich seyn.
Sind sie nicht in gewissen Dingen zugleich würk-
lich: so muß die Schwäche des Subiects die wah-
re Ursach davon seyn; nicht die Unmöglichkeit der
Sache selbst. Hat aber iemand Stärke genug, so
müssen auch in ihm diese Ideale ganz ohnfehlbar
zugleich erscheinen können.

Nehmen wir ietzt alles hier zusammen und den Begriff der Erkenntnis dazu: so ist der ganze Schlus fertig, daß alle reelle und fremde ideelle Realitäten zugleich können erkannt werden; so sind wir wieder wie vorhin berechtigt, **den unendlichen Verstand Gottes auf alle Realitäten auszubreiten.**

§. 108.

Alle mögliche endliche von denselben müssen alle mögliche Defecten an sich tragen. Dann durch beyder Vereinigung entstehen die endliche Realitäten. (§. 3.) Deswegen werden wir behaupten können, daß Gott auch alle Defecten aufs allervollkommenste bemerke. Er erkennt ia alle endliche Realitäten auf eine so vollkommene Art. (§. 16.) Und davon sind sie ganz und gar unzertrennlich.

§. 109.

Nun wird sich die Gröse der Erkenntnis Gottes auf alles mögliche ausdehnen lassen. Wir sind

genöthigt in allen Fällen entweder das Seyn eines Dinges, oder das Nichtseyn desselben, oder beydes zugleich, oder keines von beyden anzunehmen. Die beyden letztere Stücke sind wiedersprechend. Nur das erste und andere ist möglich. Im ersten werden die Realitäten ausgedruckt. (§. 2.) Dann das Seyn eines Dinges ist ein allgemeines Verbindungswort, dazu man die Möglichkeit oder die Würklichkeit setzen mag. Im andern liegen alle mögliche Defecten. (§. 2.) Wir sehen also, wie die Realitäten und Defecten insgesamt genommen, alles mögliche ausmachen. Beyde werden von Gott auf das allervollkommenste erkannt. (§. 106. 108.) Warum sollte er deswegen nicht alles mögliche stets und zugleich auf das allerdeutlichste erkennen?

§. 110.

Aber sollte er wohl auch alles unmögliche erkennen? Wenn wir auf diese Frage antworten wollen, so müssen wir zuvor sagen, was man unter der Erkenntnis des unmöglichen verstehet. Der wird ohne Zweifel erkennen, was unmöglich ist, welcher weiß, was für zugleich gesetzte Realitäten und Defecten nicht bestehen können oder einen Wiederspruch zeugen. (§. 2.) Es kommt also hier alles auf ein Verhältnis der Realitäten zu den Defecten an. Wenn nun einer eine durchaus deutliche Einsicht in die Realitäten und Defecten besitzet, so kann ein solches Verhältnis derselben, davon

von ein Wiederspruch abhängt, seinen Augen keinesweges entgehen. Wir wissen, daß diese Erkenntnis in ihrer ganzen Vollkommenheit in Gott ist. (§. 106. 108.) Wir müssen deswegen auch zugeben, daß Gott auf das allervollkommenste wisse, was wiedersprechend oder unmöglich sey.

§. 111.

Nun könnten wir zu der Erkenntnis Gottes, die sich auf würkliche Dinge bezieht, fortschreiten. Doch wollen wir noch zuvor etwas betrachten, das auf eine besondere Art im Reich der Möglichkeit stehet und von Gott erkannt wird. Wir wollen es daher leiten, weil Gott alle mögliche Welten aufs deutlichste stets und zugleich erkennet. (§. 106.) Diese enthalten alle mögliche endliche Dinge in allen möglichen Verbindungen. (§. 96.) Sie schlüsen alle mögliche endliche Ursachen nebst ihren Würkungen in sich. Und deswegen machen wir den Schlus daraus, daß Gott auch alle mögliche endliche Ursachen mit ihren Würkungen stets und zugleich in vollkommener Deutlichkeit einsehe. Kann sich nun seinem Auge die allergeringste Begebenheit entziehen, die in einer Welt erfolgen müste, wenn ihre darinn zwar nie kommende Ursach, in derselben als dereinst erscheinend angenommen würde? Es ist ganz unmöglich. Gott muß auch einen solchen Erfolg vollkommen deutlich erkennen. Man pflegt dergleichen Begebenheiten unter nie zu erfüllenden Bedingungen zukünftige Dinge zu

nennen; und Gott aus angeführten Gründen die allervollkommenste Erkenntnis derselben beyzulegen.

§. 112.

Nun zu den Dingen, die ihre Würklichkeit in dieser Welt empfangen und auch also in dem unendlichen Verstand Gottes abgebildet werden. Wir müssen doch ein Kennzeichen angeben können, wodurch sich in der unendlichen Erkenntnis Gottes die würkliche Dinge von den blos möglichen unterscheiden; weil sie insgesamt darinn mit gleicher Deutlichkeit ausgedruckt liegen: nicht um ein solches Merckmahl an die Hand zu geben, dessen sich Gott, wie wir, bedienen müsse; sondern damit nur wir uns darinn finden können. Dann so lange uns noch gar nichts von der hier nöthigen Möglichkeit bekannt ist; so lange wir noch Widersprüche zu befürchten haben, so lang muß unsere Erkenntnis noch sehr schwankend bleiben, und nicht überzeugend werden.

Wir ordnen denn um unser Vorhaben zu erreichen die Veränderungen der Welt in solche Reihen, wie sie würklich auf einander folgen. Eine von denselben muß voran stehen. Und woher wird diese ihr Daseyn nehmen? Hierauf ist schon im vorhergehenden geantwortet worden. Gott gibt der ganzen Welt die Würklichkeit, indem er alle erforderliche Substanzen, als Glieder derselben, in dieser und keiner andern Verknüpfung

würklich macht. (§. 49. 96.) Alle diese können nicht anders als in einer vollkommenen Bestimmung in das Reich der Würklichkeit tretten. (§. 6.) Wir wollen uns dieselben insgesamt in demienigen Stande vorstellen, welchen sie aus der allmächtigen Hand ihres Schöpfers zuerst empfangen haben. Hier sehen wir dieienige Reihe in der gegenwärtigen Welt, die ihr Daseyn vor allen andern angenommen und vor der keine andere das ihrige verlohren. Wir werden sie mit Recht die erste Reihe der Veränderungen in derselben nennen müssen.

§. 113.

Sie hat ihr Daseyn unmittelbar von Gott empfangen. (112. 49.) Wird sich demnach nicht eine Thätigkeit in Gott finden, die den Ursprung von ihrer Würklichkeit ausmacht? Und kann wohl diese eine ideelle Realität seyn? Der Erfolg zeigt das Gegentheil. Sie ist vielmehr eine reelle. (§. 5.) Eine endliche? oder eine unendliche? Eine reelle unendliche. (§. 45.) Diese erkennt Gott insgesamt auf das allervollkommenste. (§. 105.) So muß ihm auch die gegenwärtige bekannt seyn. Und es kann sich nichts in derselben befinden, das er nicht auf das deutlichste durchschauete. Dann das erfordert eben die allervollkommenste Deutlichkeit. Sie wird deswegen auch in so fern immer auf das allerdeutlichste von Gott erkannt, in wie fern sie

den würkenden Grund zum Daseyn iener ersten Reihe in der Welt darreichet.

Ist ihm der Grund von dieser ersten Scene so vollkommen bewust, so kann sie ihm selbst, als die Folge, und nicht das geringste in ihr, verborgen bleiben. (§. 106.) Er erkennt vielmehr stets und ohne alle Succession mit der vollkommensten Deutlichkeit selbst die erste Scene der Welt, als eine Folge von einem würkenden Grund, dem kein Hindernis kann gesetzt werden, oder als eine Folge, deren Daseyn ganz und gar nicht ausbleiben wird.

§. 114.

Wie steht es aber mit den folgenden Reihen aus? Wird sie Gott auch so vollkommen als unausbleiblich vorhersehen? Hieran ist gar nicht zu zweifeln; und wir wollen uns auf folgende Art davon versichern. Alle Reihen der Veränderungen in der Welt, welche der ersten nachfolgen; und alles in ihnen, muß einen Grund der Würklichkeit haben. (§. 17.) Wo ist dieser? Es ist nichts hier, darinn er sich aufhalten könnte, als Gott, der Unendliche, und die erste Reihe der endlichen Dingen in der Welt. (§. 49. 50.) Darum muß denn von allem, was in den folgenden Reihen der Welt liegt, der Grund der Würklichkeit entweder in Gott oder in der ersten Reihe der Welt seinen Aufenthalt haben.

Ist das, so theilen sich in unserm Beweis die Dinge der Welt in zwo Classen. Einige hängen unmittelbar von Gott ab; andere von der ersten Reihe derselben mit einer mittelbaren oder unmittelbaren Verknüpfung. Von diesen wollen wir zuerst reden; und dabey machen wir uns eine schon bekannte Wahrheit zu nutze. Wer den Grund einer Sache vollkommen deutlich kennt, der muß diese auch selbst als die Folge also einsehen. (§. 116.) Eben haben wir von Gott erwiesen, daß er die erste Reihe von den Veränderungen der Welt vollkommen übersehe. (§. 113.) Es ist also nichts gewisser, als daß er auch alles dasienige in allen folgenden Reihen der Welt, welches den mittelbaren oder unmittelbaren Grund der Würklichkeit in der ersten Reihe zu suchen hat, immer und augenblicklich als eine unausbleibliche Folge auf das allerdeutlichste erkennen müsse.

§. 115.

Nun sind dieienige Dinge noch übrig, welche in den Reihen der Welt stehen, die der ersten nachfolgen; und von der Hand Gottes ihr Daseyn auf eine unmittelbare Weise nehmen. (§. 114.) Es ist leicht von diesen darzuthun, daß sie als unausbleiblich in ihrer Würklichkeit von Gott immer und zugleich erkannt werden. Sie sind eine unmittelbare Folge von der thätigen Kraft Gottes. (§. 114) Und dergleichen Din-

ge sind vor seinen Augen auf das allervollkommenste sichtbar. (§. 106.)

§. 116.

So erkennt denn Gott alles, was in allen Scenen der gegenwärtigen Welt auftritt, die der ersten nachfolgen, auf das vollkommenste. (§. 114. 115) Eben so ist ihm auch alles in der ersten bekannt. (§. 113.) Machen nicht alle diese Reihen zusammengenommen die ganze Welt aus? Was hält uns also ab, den sicheren Schlus hieraus zu machen, daß Gott alles, was zu der gegenwärtigen Welt gehört, zugleich und immer mit der vollkommensten Deutlichkeit als unausbleiblich in seiner Exsistenz erkenne?

§. 117.

Das verworrene Bild der Welt, welches uns die Sinnen von derselben mahlen, heist mit Recht die scheinbare oder sinnliche Welt. Ist aber der Verstand hierbey geschäftig und bildet sie also ab, wie sie wahrhaftig ist, so hat man die wahre oder vernunftmäsige Welt. Welche von beyden wird in der Erkenntnis anzutreffen seyn, die Gott von der ganzen Welt hat? (§. 116.) Nicht die scheinbare, sondern die wahre. Dann iene ist verworren und die Einsichten Gottes sind vollkommen deutlich. (§. 103.)

Aber sollte dann wohl Gott nicht auch

die

die sinnliche Welt in seinen Geschöpfen erkennen? Allerdings. Man kann dieses mit verschiedenen Gründen bestättigen. Gott sieht immer und in einem Augenblick aufs allerdeutlichste alle fremde Ideale. (§. 106.) Unter diesen stehet die sinnliche Welt in den erschaffenen denkenden Wesen. Das ist ein Beweisgrund. Ein anderer: die sinnliche Welt ist selbst ein Theil der Welt in den denkenden Geschöpfen. Es ist ia eben erwiesen worden, daß Gott alles in der Welt stets und zugleich mit der allervollkommensten Deutlichkeit erkenne. (§. 116.) Warum denn nicht auch also die scheinbare Welt in seinen Creaturen?

Vielleicht denkt man, das hiese Gott eine verworrene Erkenntnis und damit eine Unvollkommenheit beylegen. Aber, das ist keine Unvollkommenheit, fremde Schwachheiten erkennen; und das keine verworrene Erkenntnis, die verworrene Erkenntnis eines andern vollkommen, wie sie ist, oder aufs deutlichste erkennen. Nennt man wohl darum einen Spiegel unvollkommen, weil er untreue Züge eines andern vollkommen treulich abbildet? Oder hält man nicht vielmehr diesen Umstand für einen Beweis seiner besondern Güte?

§. 118.

Wer eine Sache, die aus mehreren verbundenen Dingen bestehet, mit vollkommener Deutlichkeit erkennt, der muß auch ganz gewis nicht

allein alle diese mit einander verknüpfte Dinge an sich betrachtet, sondern auch alle Verbindungen, die sie in dieser ganzen Sache haben, mit einer solchen Deutlichkeit einsehen. (§. 100. 67.) Dieser schon oft benutzte Satz kann sehr fruchtbar werden, wenn wir ihn mit der Erkenntnis Gottes vergleichen, die sich stets und augenblicklich über die ganze Welt verbreitet. (§. 116.) Dann so fliesset daraus die ganz unleugbare Folge, daß Gott nicht allein alle Dinge der gegenwärtigen Welt in ihrer gewis erfolgenden Würklichkeit mit der grösten Vollkommenheit erkenne, sondern daß ihm auch alle Verbindungen und Verhältnisse derselben also darinn bekannt seyn müssen. Er wird demnach mit der höchsten Deutlichkeit stets und zugleich wissen, was für Dinge in dieser Welt gewis ins Reich der Würklichkeit tretten; wann sie es thun; wie lang sie darinn stehen, und wo sie endlich diesen Uebergang von der blosen Möglichkeit machen.

§. 119.

Dieses soll uns auf die Einsicht Gottes leiten, welche er von gegenwärtigen, von vergangenen und von zukünftigen Dingen hat. Wir müssen nur erst die Begriffe von denselben entwicklen. Alles, was wir in dieser Welt antreffen, das wird entweder sein Daseyn zugleich haben oder nicht. Jenes sind einander gegenwärtige Dinge. Die aber nicht zugleich mit diesen würklich sind,

werden gewis ihr Daseyn entweder schon gehabt haben, oder sie werden es erst noch empfangen. Die erstere sind vergangene, die letztere, zukünftige Dinge, wenn man sie mit ienen gegenwärtigen vergleichet.

§. 120.

Gesetzt nun, es wisse einer wann iedes von mehreren Dingen, deren Daseyn gewis erfolget, würklich werde: wird ihm nicht gar wohl bekannt seyn, welche von diesen Dingen ihr Daseyn zugleich haben; und welche es, indem diese würklich sind, noch erwarten? Ja man nehme noch überdas an, er wisse wie lang das Daseyn eines ieden fortdaure: wird er dann nicht auch ganz gewis wissen, welche Dinge ihre Würklichkeit schon verlohren haben, da andere noch im Besitz derselben stehen? Diese Folgen sind unleugbar. Die erste bezieht sich auf gegenwärtige, die andere auf zukünftige, die dritte auf vergangene Dinge. (§. 119.) Wenn wir sie in eben diesen Ausdrücken wiederholen, so wird derienige, welcher aufs allervollkommenste weiß, wann und wie lang ein iedes von den Dingen, die in der gegenwärtigen Welt unausbleiblich sind, würklich sey, auch alle diejenige eben also erkennen, welche darinn einander gegenwärtig, vergangen und zukünftig sind. Das erstere ist von Gott wahr; (§. 118.) Das andere muß es auch seyn; und er muß alle in der Welt einander gegenwärtige, vergangene

und

und zukünftige Dinge immer und zugleich mit der vollkommensten Deutlichkeit erkennen.

§. 121.

Jetzt sehen wir einigermasen nach unserer Art, wie das Gemählde der Welt bey Gott aussieht. Alles was in derselben abwechselt, ietzt noch zukünftig, nun gegenwärtig und schon vergangen ist, das muß in Gott stets und zugleich auf eine ideelle Weise gegenwärtig seyn. Hier ist iedoch nur von der Erkenntnis Gottes die Rede, die sich auf die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit beziehet, welche die Dinge der Welt unter einander selbst haben. Was sollen wir aber von diesen Beziehungen der erschaffenen Dingen gegen Gott sagen? Wie wollen und können wir uns das vorstellen, daß Gott Dinge erkennt, die ihm gegenwärtig, ihm zukünftig und in Ansehung seiner vergangen sind? Davon müssen wir nun reden.

Dinge, deren eins sein Daseyn empfängt, indem es das andere verliehrt, heisen successive, auf einander folgende, oder einander ablösende. Die erste Reihe von denselben in der gegenwärtigen Welt haben wir schon erkläret; und alle diejenige Dinge in dieselbe geschrieben, vor deren Daseyn keine andere die Würklichkeit verlohren, und vor deren Untergang noch keine andere würklich zu seyn angefangen haben. Man sieht nun gar leicht, was für Dinge in die zwote Reihe gehören.

hören. Dieienige sind es, welche beym Untergang der ersten Scene zur Würklichkeit kommen. In der dritten stehen die, welche würklich werden, indem die zwote Reihe ihr Daseyn verliehrt. Und so kann man weiter fortgehen. Man stelle sich nur noch einmahl neben die zwote Reihe in ihrer Würklichkeit. Hier ist die erste schon verschwunden. Die dritte wird erst ihr Daseyn, das sie noch nicht hat, erhalten. Wem deswegen die zwote gegenwärtig ist, dem muß die erste vergangen, die dritte zukünftig seyn. (§. 119.)

§. 122.

Man bilde sich iezt ein, die Welt hätte ihr Daseyn noch nicht empfangen. Sie hängt in ihrer Würklichkeit von der Anwendung der göttlichen Kraft, als einem würkenden Grund ab. (§. 49. 60.) Fehlet die würkliche Verknüpfung der thätigen Kraft Gottes mit dem Daseyn der Welt, so kann sie nicht würklich seyn. Gott erkennet ienes auf das allervollkommenste; weil er seine eigene Kraft auf die vollkommenste Art stets vor Augen hat. (§. 105.) Warum nicht auch dieses, daß die Welt nicht würklich sey, indem sie nicht würklich ist? Er weiß aber noch überdas stets und zugleich aufs allerdeutlichste, alles, was in der Welt in seiner Würklichkeit auftretten wird. (§. 116.) Und dergleichen Dinge, die ihr Daseyn nicht haben, aber doch in Absicht auf ihre Exsistenz unausbleiblich sind, heisen zukünf-

tige

rige. (§. 119.) Deswegen können wir mit völliger Gewisheit behaupten, daß Gott alles ihm in dieser Welt zukünftige von Ewigkeit her zugleich mit der allergrösten Deutlichkeit übersehe.

§. 123.

Aber wie das gegenwärtige? — Die Ewigkeit Gottes, welche schon längst bestättiget worden, erfordert, daß er sein Daseyn immer habe. (§. 83.) Man setze deswegen etwas wann und wo man wolle in seiner Würklichkeit, so wird ihm doch Gott zur Seite stehen. Und alles, was würklich ist, mit dem ist Gott zugleich würklich; **dem ist Gott; und es Gott gegenwärtig.** (§. 119.)

Wird nun die Würkung in Gott gesetzt, welche die Welt aus der Möglichkeit zum Daseyn führet, so muß auch ganz gewis die erste Reihe der Welt in ihrer Würklichkeit erscheinen und Gott gegenwärtig seyn. Die Gegenwart dieser Scene in Ansehung Gottes, ist eine Folge von iener göttlichen Würkung. Diese ist Gott von Ewigkeit her aufs deutlichste bekannt. (§. 105.) Die gewisse Ausübung derselben ist ihm eben so unverborgen. Wie könnte es daher die Folge derselben seyn? Und wie könnte es möglich seyn, daß Gott nicht durch die allervollkommenste Erkenntnis von Setzung der göttlichen Handlung, die der Welt das Leben gibt, auch selbst die erste Reihe der

Welt

Welt als ihm gegenwärtig auf eine so vollkommene Art erkennen sollte?

§. 124.

Aus dieser höchstvollkommenen Erkenntnis, dadurch Gott die erste Reihe der Welt als gegenwärtig erblicket; und daher, daß er von Ewigkeit aufs vollkommenste weiß, wie lang ein iedes, wie lang also auch die erste Reihe der Welt würklich bleibet: daher flieset eine andere gleich vollkommene, **die ihm den Untergang eben dieser ersten Reihe in der vollkommensten Deutlichkeit vorhält.** Dann weiter ist nichts dazu nöthig, daß man wisse, wenn eine Sache untergehe, als die Versicherung von ihrem Daseyn und wie lang dieses dauren werde. Ein gleiches läßt sich von ieder andern Scene der Welt behaupten: so bald man sich nur auf die göttliche Erkenntnis von ihrer Gegenwart beziehen darf; wie auch im folgenden geschehen wird.

§. 125.

Ehe wir vermittelst dieser Wahrheiten zu der göttlichen Erkenntnis von der .Gegenwart und Vergangenheit der sämtlichen Reihen der Welt gelangen; wollen wir erst einige Sätze vorausschicken, dazu uns ein Beyspiel am bequemsten leiten wird. Die Geschichte lehret uns, daß Adam bey dem Verlust seiner Unschuld, eine grosse Schuld auf sich geladen. Nach der Zuziehung derselben folgte seine Verweisung. Nach vollzogener Strafe wurde er wieder gewissermassen aufgerichtet. Man

sieht hier, daß bey dem Daseyn der Adamischen Schuld, seine Unschuld verschwunden war; bey der Verweisung war die Sünde schon begangen; bey seiner Aufrichtung hatte er schon Strafe empfunden. Soll nun einer wissen, wenn sich iede von diesen Abwechselungen ereignet, wenn sie untergehet: so muß ihm auch wohl bekannt seyn, daß nicht die Aufrichtung Adams, nicht seine Strafe, sondern seine Schuld entstehe, wenn er seine Unschuld verschwinden sieht; daß die Strafe erfolge, wenn er merket, daß der Fall schon begangen; daß Adam aufgerichtet werde, wenn er weiß, daß die Strafe ausgestanden. So muß er gleichfalls wissen, daß dann die Unschuld verlohren, wenn Adam in seiner Schuld steht; daß dann das Verbrechen schon begangen, wenn er ihn unter der Strafe erblicket; daß endlich dann die Strafe vollzogen, wenn er ihn aufrichten sieht. Adam in seiner Unschuld mag die erste Reihe in der Welt vorstellen; der gefallene Adam, die zwote; der gestrafte, die dritte; der wieder aufgerichtete, die vierte: so wird man daraus diesen Schlus machen können: Weiß einer, wenn iede dieser Reihen ihr Daseyn empfängt und merket den Untergang der ersten, so ist er gewis versichert, daß die zwote auftrette; wird er gewahr, daß die andere verschwindet, so entstehet bey ihm die dritte; verflieht ihm auch diese, so sieht er die vierte, u. s. f.

Weiß er aber auch umgekehrt, wenn

iede

iede dieser Reihen untergehe und bemerket, daß die zwote ins Daseyn trette: so muß er mit Gewisheit sagen können, daß nicht die dritte oder vierte, sondern die erste verschwunden sey; daß die zwote vergangen sey, wenn er die dritte vor sich sieht; daß auch diese vorbeygegangen, wenn sich die vierte zeigt, u. s. f.

§. 126.

Diese Sätze dörfen wir nun sogleich bey Gott benutzen. Der eine behauptet von demienigen, welcher weiß, wann iede von den Scenen in der Welt ihr Daseyn hat und den Untergang der ersten bemerket, daß ihm zugleich das Daseyn der zwoten bekannt seyn müsse; daß er die Würklichkeit der dritten erkenne, wenn er die zwote untergehen sieht, u. s. f. Beyde Bedingungen, welche hier zum Grund liegen sind von Gott erwiesen. Er weiß auf das vollkommenste, wenn iede Reihe in der Welt auftritt. (§. 118.) Eben so vollkommen ist ihm der Untergang der ersten, der zwoten, der dritten, u. s. f. bekannt. (§. 124. 125.) Deswegen muß er auch in der allerdeutlichsten Erkenntnis von dem Untergang der ersten Reihe in dieser Welt, das Daseyn der zwoten; von dem Untergang der zwoten, eben so das Daseyn der dritten, u. s. f. auf das allervollkommenste erkennen. Erkennt er ihr Daseyn, so sieht er sie auch als ihm gegenwärtig an. (§. 123.) Fügen wir iezt diesem noch bey, wie

auch Gott die erste Reihe der Welt als ihm gegenwärtig erblicket: so entsteht die allgemeine Wahrheit, daß er auf das allerdeutlichste, alles, was ihm in dieser Welt gegenwärtig seyn kann, als ihm gegenwärtig erkenne. Dann was hier von der ersten, zwoten und dritten Reihe erwiesen worden, das lässet sich eben so auf alle übrige ausdehnen. (§. 124. 125.) Die ganze Summe derselben macht die ganze Welt aus; und auser der Welt findet sich nichts, das Gott gegenwärtig werden könnte. (§. 48. 123.) Darum muß der erwiesene Satz ganz uneingeschränkt seyn.

§. 127.

Jetzt ist nur noch die Erkenntnis Gottes von denen Dingen übrig, die in Absicht auf ihn vergangen sind. Gibt es aber auch wohl eine Vergangenheit bey Gott? o, ia; Dinge in der Welt, die in ihrem Daseyn stehen, sind Gott gegenwärtig. (§. 123.) Man lasse sie untergehen. Sollten sie nun nicht in Ansehung Gottes, wenn von ihrer reellen Exsistenz die Rede ist, vergangen seyn? (§. 119.) Wir reden also hier von nichts unmögliches; und erinnern uns zur Bestättigung desselben an einen von ienen erwiesenen Sätzen, (§. 125.) der demienigen, welcher weiß, wenn und wie lang iede Reihe der Welt würklich ist und zugleich das Daseyn der zwoten beobachtet, die Erkenntnis von dem Untergang der ersten beyle-

get; die Erkenntnis vom Untergang der zwoten, wenn er die dritte in ihrer Würklichkeit erblicket, u. s. f. Gott ist derjenige, bey dem sich das eine befindet, dann er sieht aufs allerdeutlichste wann iede Reihe der Welt ihr Daseyn empfängt, und wann sie es verliehrt. (§. 118. 124.) Er sieht unter der allervollkommensten Erkenntnis von dem Untergang der erste Reihe, die andere entstehen; vom Untergang der zwoten, die dritte würklich werden. (§. 126.) Warum sollten wir ihm also nicht auch das andere beylegen, daß er nemlich unter der allervollkommensten Einsicht in die Gegenwart der zwoten Scene, die erste in ihrem Untergang oder als vergangen bey ihm; (§. 119. in der Gegenwart der dritten, die zwote als vergangen, u. s. f. mit der grösten Deutlichkeit einsehe. Weil sich dieses wieder von allen Reihen der Welt, die ihr Daseyn verliehren, erweisen lässet: so versteht man nun auch wie Gott alles, was in Absicht auf ihn in dieser Welt vergangen kann genannt werden, aufs allerdeutlichste als vergangen erkennen müsse.

§. 128.

Wir wollen nun wieder einige Schritte zurück setzen; und den Satz aufsuchen, welcher Gott die allervollkommenste Erkenntnis von allem beylegt, was in dieser Welt sein Daseyn empfängt. (§. 116.) Dieses müssen besondere, singuläre Dinge seyn. Dann so nennt man sie,

wenn sie durchaus bestimmt worden. Und ohne eine so vollkommene Bestimmung kann nichts die Exsistenz anziehen. (§. 6.) Die besondere Dinge, welche in dieser Welt würklich werden, sind demnach Gott aufs vollkommenste bekannt. Auch alle blos mögliche sind es. (§. 109.) Er muß deswegen alle immer und zugleich mit der grösten Deutlichkeit erkennen.

So auch alle, welche man allgemeine zu nennen pflegt. Aber nicht wie wir, die die besondere Kennzeichen fahren lassen und bey den Gemählden von den Aehnlichkeiten stehen bleiben; sondern er sieht sie zugleich mit diesen in den singulären Dingen. Dann wo trift man die allgemeine anders an, als in den besonderen? wo alle allgemeine, als in allen besonderen?

§. 129.

Bis hierher vom Reich der Würklichkeit, das Gott durchschauet. — Was kann man wohl auser allem würklichen, allem möglichen, allem unmöglichen, nur noch nennen? Gewis nichts mehr. Alles dieses erkennet Gott auf das allervollkommenste. Er übersieht das ganze Reich der Möglichkeit, (§. 109) das unmögliche Gebiethe, (§. 110.) alle Scenen, die in dieser Welt würklich werden immer in einem Augenblick. (§. 116.) Wird er darum nicht schlechterdings alles stets und zugleich aufs allerdeutlichste erkennen?

Wird

Wird er nicht allwissend seyn? Dann der verdient diesen Nahmen, welcher schlechterdings alles immerhin und doch augenblicklich mit der vollkommensten Deutlichkeit durchschauet.

§. 130.

In dieser unbegreiflichen Erkenntnis Gottes werden auch, als in einem unendlichen Licht, die allerdeutlichste Begriffe von allem immer vereinigt liegen. Wer daran zweifeln wollte, der müste nicht wissen, daß Begriff und Erkenntnis bey Gott einerley sey; daß da alle Begriffe seyen, wo alles auf eine ideelle Weise vorgestellet wird; und daß da alle in der grösten Deutlichkeit immer und zugleich seyen, wo alles auf das deutlichste stets und zugleich abgebildet wird.

§. 131.

Eben so müssen sich auch in dem göttlichen Verstand alle nur mögliche Urtheile finden. Wer eine Bestimmung erkennt und zugleich weiß, daß sie sich in einer Sache aufhält oder ihr nicht zugehört, auf welche Art und in welcher Verbindung es auch seyn möge, der fällt nach der bekannten philosophischen Bedeutung ein Urtheil. Vergleichen wir dieses mit Gott, der alles zugleich ohne Unterlas mit der vollkommensten Deutlichkeit erkennet: (§. 129.) so werden wir bekennen müssen, daß ihm alle Bestimmungen in allen möglichen Verbindungen mit allen ihren Subiecten bewust seyen. Das heist alle mögliche Urtheile fällen.

§. 132.

In diesen wird sowohl als in den göttlichen Begriffen lauter Wahrheit liegen. Die Begriffe, die sich Gott macht, sind die allerdeutlichste. (§. 130.) Sie müssen um deswillen den abgebildeten Sachen vollkommen ähnlich sehen. (§. 67.) Sie müssen Gemählde seyn, welche mit den Dingen, die sie vorstellen, vollkommen übereinkommen. Das ist Wahrheit in Begriffen. Und dann sind die Urtheile wahr, wenn wir uns die Bestimmungen eben so in ihren Subiecten vorstellen, wie sie in denselben befindlich sind; so nicht in ihnen denken, wie sie sich nicht in denselben aufhalten. Gott übersieht alle Bestimmungen nach allen Verbindungen in allen Dingen und zwar stets mit der aufgeklärtesten Deutlichkeit. (§. 106.) Diese so vollkommen deutliche Erkenntnis von dem Aufenthalt und der Abwesenheit aller Bestimmungen in allen Subiecten, kann sie da nicht hinsetzen, wo sie nicht sind; da nicht leugnen, wo sie in der That befindlich; und beydes auf keine andere Art als es der Sache gemäs ist. Lauter sichere Kennzeichen von der Wahrheit in den göttlichen Urtheilen.

§. 133.

Alle logicalische Wahrheit, davon hier geredet wird, liegt entweder in dem Begriff oder in dem Urtheil. Dieses ist ein Satz, den wir hier bey der Vernunftlehre borgen dörfen. Da wir

nun

nun in Gott alle wahre Begriffe, alle wahre Urtheile finden, (§. 133.) so muß auch der ganze Reichthum von aller dieser Wahrheit in ihm anzutreffen seyn.

§. 134.

Wir erkennen die Wahrheit, oder wissen, daß in unsern Begriffen und Urtheilen Wahrheit herrsche: wenn wir uns bewust sind, daß die Sachen würklich so beschaffen sind, wie sie in unsern Gedanken abgebildet werden. Die allervollkommenste Deutlichkeit, welche die göttliche Begriffe belebet, und womit die göttliche Urtheile abgefasset werden, läßt keinen Zweifel übrig, daß sich Gott auf das allervollkommenste bewust seyn müsse, was er erkennt und worüber er urtheilt, sey in der That so beschaffen, wie es in seiner Erkenntnis ausgedruckt liegt. Ein sicherer Beweis, daß Gott alle Wahrheiten auf das allervollkommenste immer und zugleich erkenne. Dann in allen seinen Begriffen, in allen seinen Urtheilen findet keine Succession statt. (§. 130. 131.)

§. 135.

Dieser wunderbaren Erkenntnis aller Wahrheit, wollen wir einen andern Satz, an die Seite setzen. Er ist dieser: Wem alles immer und zugleich aufs allerdeutlichste bekannt ist, der muß nicht allein alle mögliche Verbindungen aller Dingen, sondern auch allen möglichen Zusammenhang aller Wahrheiten, ohnabläßig und ohne Succes-

sion mit der allergrösten Deutlichkeit durchschauten. Von Gott ist die gegenwärtige Bedingung wahr; er übersieht stets in einem Augenblick alles und alle Wahrheit aufs deutlichste. (§. 129. 133.) Warum nicht auch die Folge, daß er auf einmahl allen möglichen Zusammenhang aller Wahrheiten ohnabläßig mit der grösten Deutlichkeit übersehen, oder die allervollkommenste Vernunft besitzen werde.

§. 136.

Hier lässet sich auch von einem Bewustseyn in Gott reden. Er erkennt alles auser ihm stets und zugleich mit der vollkommensten Deutlichkeit. (§. 129) Hiervon kann das allervollkommenste Bewustseyn aller dieser Dingen nicht getrennet werden. (§. 67.) Wir sehen also, daß sich Gott aller Dingen auser ihm ohnabläßig auf das allervollkommenste bewust sey.

Eben dieses ist auch von allen seinen reellen unendlichen Realitäten wahr. Es sind gleiche Gründe vorhanden. (§. 105.) Daher folget, daß sich Gott seiner selbst, auf die allervollkommenste Art bewust seyn müsse. Es sey dann, daß noch einer nach dem Bewustseyn der ideellen göttlichen Realitäten fragte. Aber deren sich bewust seyn heist nichts anders, als sich ihrer Gegenständen also bewust seyn, wie sie in unsern Gedanken abgebildet werden. Das ist von Gott erwiesen. Er ist sich

sei-

seiner unendlichen reellen Realitäten auf das vollkommenste bewust. In ihm ist also nichts mehr, darauf sich ein so vollkommenes Bewustseyn beziehen könnte. Nehmen wir dieses und dasienige, welches Gott von allen Dingen auser ihm beygelegt worden, zusammen; so haben wir das allervollkommenste Bewustseyn seiner selbst und aller Dingen auser ihm.

Was kann diesem mehr wiedersprechen, als der Zustand, den wir bey uns Schlaff nennen. In demselben sind wir uns so wohl unserer selbst, als auch anderer Dingen auser uns nicht bewust. Der Schlaff muß deswegen unendlich weit von Gott entfernet seyn.

§. 137.

Ehe wir das Bewustseyn Gottes, welches sich auf ihn selbst beziehet, verlassen, wollen wir noch einige Folgen beyfügen, welche theils unmittelbar aus demselben fliesen, theils aus seiner Quelle, der allergrösten Deutlichkeit, welche die göttliche Erkenntnis erleuchtet. Hier ist eine von der ersten Art. Gott muß eben wegen seines vollkommenen Bewustseyns alle seine unendliche reelle Realitäten in der lebhaftesten Deutlichkeit übersehen. (§. 136.) Unter diesen thut sich die göttliche Kraft in unsern Augen hervor. Von der allerdeutlichsten Erkenntnis derselben haben wir im obigen eine so vollkommene Einsicht in alle mögli-

che Substanzen und alle mögliche Welten abgeleitet. (§. 106.) Ja auch die allervollkommenste Erkenntnis der gegenwärtigen Welt haben wir derselben an die Seite setzen müssen. (§. 113. 116.) Deswegen machen wir auch hier den sicheren Schlus, daß Gott alle mögliche Substanzen, alle mögliche Welten, nebst der gegenwärtigen, in der vollkommensten Deutlichkeit immer und zugleich durchschaue, indem er sich stets seiner selbst auf das allervollkommenste bewust ist.

§. 138.

Eine Folge von der andern Art. Wenn wir die allervollkommenste Deutlichkeit, worinn Gott alles erkennet mit verworrenen Vorstellungen und mit dunkelen, wenn es dergleichen gibt, vergleichen: so werden wir gewahr, daß sie sich wie Licht und Finsternis widersprechen. Und deswegen ist es unmöglich, daß Gott etwas verworren oder gar dunkel erkennen sollte.

§. 139.

Eben aus dieser vollkommenen Deutlichkeit, die sich über die göttliche Erkenntnis ausbreitet, flosse der Satz, der Gott die allerdeutlichste Kenntnis aller Wahrheit zusprache. (§. 133. 134.) Sollte aber der, welcher alle Wahrheiten stets und zugleich aufs deutlichste erkennet, das falsche mit dem wahren iemahls vermengen und das wahre

für

für falsch, das falsche für wahr halten oder halten können? Das ist ganz unmöglich. Der irret sich aber nur, wer dieses thut; der kann sich nur irren, wer dieses thun kann. Beydes wiederspricht Gott. Wir sind also versichert, daß Gott weder irre noch irren könne; und seine gesamte Erkenntnis muß ganz und gar untrüglich seyn.

§. 140.

So wird sie auch von der allergrösten Gewisheit begleitet. Gewisheit ist das Bewustseyn von der Untrüglichkeit der Erkenntnis. Die allergröste Gewisheit ist das allervollkommenste Bewustseyn von der Unmöglichkeit, daß irgend ein Irrthum in die Erkenntnis sollte eingeflochten seyn. Dieses ist in Gott. Er erkennet ia alle Wahrheiten aufs allerdeutlichste, (§. 134.) dergestalt, daß er sich auf die allervollkommenste Art bewust ist, alle diese Gegenstände seyen eben so, wie sie in seiner Erkenntnis abgemahlt liegen; (§. 67. 136.) oder alle seine Erkenntnis müsse ganz untrüglich seyn. (§. 139.)

§. 141.

Nun sind wir dahin gekommen, daß wir in dem unendlichen Verstand Gottes die verschiedene Theile der Erkenntnis aufsuchen können, worinn man gemeiniglich das ganze Wissen Gottes zu zergliedern pfleget. Ich meine die Kenntnis seiner

selbst,

selbst, des blos möglichen, des würklichen, des zukünftigen, des vergangenen und die mittlere Wissenschaft. Die erste heist die **natürliche Erkenntnis Gottes** und ist nichts anders, als das allervollkommenste Bewustseyn seiner selbst, das sich immer in ihm befindet. (§. 136.)

§. 142.

Nun folgt die Erkenntnis Gottes, vermöge welcher er das ganze Reich der Möglichkeit übersieht. Hierzu ist schon der Weg gebahnt. Es ist schon erwiesen, daß Gott immerhin alles mögliche zugleich aufs allerdeutlichste erkenne. (§. 109.) Er sieht nun das blos mögliche entweder auch also an oder nicht. Man nehme das letztere an. Wird nun Gott in seiner gesamten Erkenntnis untrüglich bleiben? Gewis nicht. Das lässet sich aber von Gott nicht denken. (§. 139.) Er übersieht vielmehr immer und zugleich alles mögliche und zwar als blos möglich mit der allergrösten Deutlichkeit. **Das ist eben die allervollkommenste Erkenntnis des möglichen,** (scientia simplicis intelligentiae) **die wir auf diese Art Gott beylegen müssen, und auch noch aus andern Quellen herleiten könnten.** (§. 113.)

§. 143.

Die Erkenntnis, welche man von Dingen hat, die unter nie zu erfüllenden Bedingungen zukünftig sind, wird eine **mittlere** (scientia media) genennet. Auch hier ist kein neuer Beweis

nös

nöthig, wenn wir sie Gott zuschreiben wollen. Wir wissen schon aus dem obigen, daß Gott aufs allervollkommenste alle unter nie zu erfüllenden Bedingungen zukünftige Dinge erkennet. (§. 111.)

§. 144.

Wer das vergangene, das gegenwärtige, das zukünftige aus dem Reich der Würklichkeit übersieht, der besitzt eine **Erkenntnis des würklichen**, (scientiam visionis.) **Gott hat sie in ihrer grösten Vollkommenheit.** Dann er übersieht von allen würklichen Dingen nicht allein dieienige, welche unter einander gegenwärtig, vergangen und zukünftig können genannt werden, (§. 120.) sondern auch die, welche ihm gegenwärtig, (§. 126.) ihm zukünftig (§. 122.) und in Ansehung seiner vergangen sind; (§. 127.) und das zwar ganz untrüglich, mit der allergrösten Deutlichkeit. Das muß die Erkenntnis des würklichen in ihrer ganzen Gröse ausmachen.

§. 145.

Man merket darinn noch zwey besondere Stücke an, das **Vorhersehen** und die **Erinnerung.** Jenes ist eine solche Erkenntnis, welche unter den Dingen, die ihre Würklichkeit empfangen, nur auf die zukünftige siehet. In Gott liegt immer und also auch von Ewigkeit her alles ihm in dieser Welt zukünftige zugleich mit der vollkommensten Deutlichkeit abgebildet. (§. 122.) Daher ein Vorhersehen, dadurch er auf die allervoll-

kommenste Weise, mit der grösten Gewisheit (§. 240.) in die Zukunft blicket.

§. 146.

Soweit er aber in das Zukünftige schauet, eben so weit sieht er auch zurück in die Vergangenheit. Er erkennet immer und also bis in alle Ewigkeit alles vergangene zugleich in der aufgeklärtesten Deutlichkeit. (§. 127.) **Das beweist für Gott die allervollkommenste Erinnerung**: weil wir doch das Erinnerung nennen, wenn man noch dasienige, was schon vergangen ist, erkennet.

§. 147.

In dem vorhergehenden haben wir die Merkmahle eines unendlichen Verstandes aufgesucht und ihn in Gott bewundert. Dort sahen wir ihn als eine solche Erkenntnis an, welche mit der allergrösten Deutlichkeit stets und zugleich alles also denkbare in sich fasset. (§. 104.) Jetzt wissen wir, wie weit sich der Umfang des immer und zugleich denkbaren erstrecket. Schlechterdings alles wird darunter begriffen. (§. 129.) Wir können deswegen hier eine andere und bestimmtere Erklärung des **göttlichen Verstandes** liefern. Es ist eine solche Erkenntnis, die stets und zugleich schlechterdings alles in der vollkommensten Deutlichkeit durchschauet.

§. 148.

Nun ist hier noch alles dasienige bey dem gött-

göttlichen Verstand übrig, welches man in diesem Fach an den Geschöpfen findet und Gott in erhöheter Bedeutung beyzulegen pfleget. Ich halte diese Arbeit wegen der vortheilhaften Vergleichung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen eben nicht für überflüsig. Wenn man aber in dieser Absicht die Creaturen durchsuchet, so wird man bey keiner vortheilhafter als bey der menschlichen Seele stehen bleiben. In derselben treffen wir ein schwaches Bild von Gott an. Wir finden aber in ihr bald solche Eigenschaften, deren Begriffe nur schlechterdings eine Realität bezeichnen, dergleichen sind der Verstand, die Vernunft, und andere; bald sind es solche, welche schon selbst in ihrem Begriff ein Bekenntnis ablegen, daß sie zur Endlichkeit gehören. Jene fordern noch keinen Mangel in ihrer eigentlichen und gewöhnlichen Beschaffenheit; aber doch diese, welche man auch deswegen bestimmte mangelhafte Eigenschaften nennen kann. Jene werden nur mit der Unendlichkeit bereichert ohne eine von ihren reellen und in ihrem Begriff ausgedruckt liegenden Bestimmungen wegzuwerffen. So können und müssen wir sie dann Gott beylegen. (§. 4.) Und das haben wir bisher gethan.

§. 149.

Aber mit den bestimmten mangelhaften Eigenschaften hat es eine andere Bewandnis. Da kann die formelle Beschaffenheit nicht bleiben,

wenn

wenn sie Gott zugeeignet werden sollen. (§. 45.) Sie ist zu sehr von Mängeln eingeschränkt. Jedoch wird hier bald die Benennung einer solchen Eigenschaft von der Realität, bald von dem Defect hergenommen. Das eigenthümliche der ersten ist demnach eine Realität; der andern, ein Defect. Nimmt man den weg, so bleibt nichts übrig, das den Nahmen dieser Eigenschaft führen könnte. Darum gehören auch diese, davon uns die Abstraction ein Beyspiel reichet, eigentlich nicht hierher: es sey dann, daß man Ursach findet, sie von Gott zu entfernen. Mit den ersten haben wir ietzt nur besonders zu thun; und mit ihnen verfahren wir also, wenn sie Gott anständig werden sollen. Wir befreyen sie von ihrem Defect durch eine Veränderung ihrer eigentlichen Beschaffenheit; die Realität behalten wir bey und beschenken sie mit der Unendlichkeit. Jetzt ist sie göttlich. Doch haben wir Gründe, den alten Nahmen nicht zu verwerfen. Dann der hängt hier, nach der angenommenen Bedingung, besonders der Realität an. Damit aber eben dieser Nahme desto würdiger seyn möge, eine so sehr geadelte Eigenschaft zu bezeichnen, wollen wir ihm noch die Worte: in erhöhter Bedeutung beysetzen.

§. 150.

In der menschlichen Seele zeigt sich ein Vermögen, dadurch sie eine Wahrheit aus der andern schlüsset. Wenn sie aber würklich Schlüsse macht,

dann

dann beobachten wir, daß bey der Entstehung eines Urtheils, ein anderes damit verbundenes durch die geschäftige Einbildungskraft wieder hervorgerufen wird, damit das dritte aus diesen könne hergeleitet werden. Hier geht alles nach und nach zu. Es ist ein Urtheil da, indem sich die Seele noch nach den andern umsieht. Diese Mängeln stehen der Unendlichkeit allzu sehr entgegen, als daß man das Schlüsen in eigentlicher Beschaffenheit Gott zuschreiben könnte.

Doch wollen wir zusehen, ob es sich nicht in erhöheter Bedeutung thun lasse. Es wird angehen, weil selbst die Abfassung der Urtheilen und die Einsicht in ihren Zusammenhang Realitäten sind, welche das hauptsächliche und eigenthümliche in der schlüsenden Erkenntnis ausmachen. Alle Defecten von hier entfernet, müssen stets alle Urtheile nebst allem ihrem möglichen Zusammenhang in der grösten Deutlichkeit und Gewisheit gegenwärtig seyn. Und eben das wird die schlüsende Erkenntnis in erhöheter Bedeutung abgeben. Sie wird sich in Gott finden lassen. Dann er faßt alle Urtheile stets auf die vollkommenste Art ab. (§. 131.) Er erkennt allen nur möglichen Zusammenhang derselben immer mit der grösten Deutlichkeit und Gewisheit. (§. 135.)

§. 151.

Die allervollkommenste Vernunft haben wir schon oben von Gott behauptet. Es gibt noch eine ge-

gewisse ihr analogische Eigenschaft. Sie liefert das Bewustseyn, daß diese oder iene Wahrheiten in Verbindung stehen; aber den Zusammenhang selbst sieht sie nicht ein. Sie ist zwar also eine bestimmte mangelhafte Eigenschaft: aber das eigenthümliche derselben ist ein Defect. Dann das reelle, welches darinn enthalten ist, eignet sich schon die Vernunft zu. Verweiset man nun den Defect, so bleibt nichts eigenes mehr für sie übrig. Sie selbst und ihr Nahme verschwindet. **Sie kann auf keine Art zur erhöheten Bedeutung gelangen, und in derselben Gott zukommen.**

§. 152.

Die **Wissenschaft** ist bey den Menschen etwas gar vorzügliches; und doch **wird sie für Gott in ihrer gewöhnlichen Beschaffenheit allzu niedrig** seyn. Dann sie schlüset in ihren Beweisen. (§. 150.) **Aber in erhöheter Bedeutung ist sie wahrhaftig göttlich.** Hier wird sie aber auch zu der allerdeutlichsten, ewigen und nicht nach und nach erworbenen Einsicht in allen möglichen Zusammenhang aller Wahrheiten, die stets von der allervollkommensten Gewisheit begleitet ist. (§. 135. 140.)

§. 153.

Einen grosen Vortheil hat auch die symbolische **Erkenntnis** bey den Menschen. Durch dieselbe stellen wir uns die Zeichen einer Sache, nicht aber die Sache selbst vor; wenigstens

sind

sind wir uns der Zeichen mehr als der bezeichneten Sache bewust. Das ist die eigentliche Beschaffenheit, welche sich durchaus nicht mit den unendlichen Eigenschaften vereinigen lässet. Gott erkennt stets alles aufs allerdeutlichste. (§. 129.) Kann er nun seine allsehende Augen von den Sachen abziehen, wenn er sie auf die Zeichen derselben heftet? Und kann er sich der Zeichen mehr bewust seyn, als der bezeichneten Sachen, da er sich seiner selbst und aller Dingen auser ihm stets auf das vollkommenste bewust ist? (§. 136.) Beydes ist unmöglich. Und Gott kann sich mit einer symbolischen Erkenntnis in formeller Bedeutung nicht behelfen.

Er hat vielmehr von allem eine anschauende Erkenntnis. Dann er bedarf der Kenntnis von den Zeichen nicht an statt der Sachen. Er hat immer alles aufs deutlichste vor Augen.

Doch wird sich auch die symbolische Erkenntnis auf eine Gott anständige Art erhöhen lassen. In ihr liegt eine Realität, die Kenntnis der Zeichen und bisweilen einiges Bewustseyn der bezeichneten Sachen. Man nehme eine Erkenntnis an, darinn alle mögliche Zeichen und alle von ihnen bezeichnete Sachen stets und zugleich in der vollkommensten Deutlichkeit abgebildet werden. Steigt dann nicht iene Realität zur Unendlichkeit? und ist das nicht eine symbolische Erkenntnis in erhöheter Bedeutung? Sie ists und so wird

sie auch Gott besitzen, der alle Zeichen und alle bezeichnete Sachen immer aufs deutlichste erkennen muß. (§. 129.)

§. 154.

Wir gehen zur Aufmerksamkeit und Ueberlegung fort. Jene erfordert, daß man sich unter mehreren eines mehr als des andern bewust sey. Diese (reflexio) lenket ein so vorzügliches Bewustseyn nach und nach von einem auf das andere. Ein ieder wird hier in der formellen Beschaffenheit Mängeln erblicken. Ein Begriff ist klärer als der andere, und diese Klarheit geht allmählich von einem zum andern über. Aufmerksamkeit und Ueberlegung kann deswegen Gott in dieser Bedeutung nicht beygelegt werden.

Aber das eigenthümliche von beyden ist doch eine Realität. In der Aufmerksamkeit ist es die Klarheit eines Begriffs. In der Ueberlegung werden mehrere dieses Bewustseyns theilhaftig, ob es gleich nach und nach geschieht. Man nehme die Defecten weg, welche theils in den eingeschränkten Graden der Klarheit, theils in der Succession liegen. Man nehme eine Kenntnis an, die alles stets und zugleich mit der allergrösten Klarheit oder aufs deutlichste übersieht, so hat man die **Aufmerksamkeit und Ueberlegung in erhöheter Bedeutung.** Diese besitzt **Gott.** Dann er erkennt alles ohne Ausnahme immer in der allervollkommensten Deutlichkeit. (§. 129.)

§. 155.

§. 155.

Von diesen beyden Eigenschaften ist die Abstraction bey den Menschen unzertrennlich. Sie unterstützt bey uns die Ueberlegung und zwar dergestalt, daß uns diese ohne iene ganz unmöglich würde. Bey Gott wird sich die Sache anders verhalten. Wird der Begriff der Abstraction aus einander gelegt, so sieht man dieses gar deutlich. Die Aufmerksamkeit ist stets mit ihr verbunden. Wenn sich diese auf einen Gegenstand heftet, daß wir uns der übrigen Stücken in einem zusammengesetzten Begriff entweder gar nicht, oder doch weniger als ienes bewust sind, dann ziehen wir uns von diesen ab. Wie viel Bewustseyn hier von diesen Dingen weggenommen wird, so viel eigenes hat die Abstraction. Was noch übrig bleibt, eignen sich andere Vermögen der Seele zu. Da sieht man deutlich, daß das eigenthümliche der Abstraction nichts anders als ein Defect sey. Es bleibt deswegen nichts übrig, das unter dem Nahmen der Abstraction erhöhet und Gott beygelegt werden könnte.

§. 157.

Die Menschen nehmen auch öfters aus zusammengesetzten Begriffen verschiedene Glieder und fügen sie wieder auf eine neue Art zusammen, daß daher ein Begriff entstehet, den sie vorher nicht hatten. Dieses thun sie durch das Vermögen etwas neues zu bilden. (facultas fingendi)

Die Fehler in dieser Eigenschaft darf man eben nicht mühsam suchen. Es wird ia ein neuer Begriff ausgebildet, davon man vorher nichts wuste; und das geschieht auch nach und nach. Wie sollte sie sich deswegen für Gott schicken, so lang sie in ihrer gewöhnlichen Beschaffenheit erscheinet. (§. 129.)

Sie wird sich aber erhöhen lassen. Es ist eine Realität, verschiedene Glieder aus verschiedenen Begriffen mit einander verbinden. Und das macht auch das eigene von dieser Eigenschaft aus. Man denke sich nun eine Erkenntnis, darinn stets alle Glieder aus allen möglichen Begriffen auf alle nur denkbare Weise in der grösten Deutlichkeit mit einander verbunden liegen, so wird man eben diese Eigenschaft in erhöheter Bedeutung erhalten. So ist sie für Gott ganz anständig. Er besitzt ia immer alle Begriffe in der vollkommensten Deutlichkeit. (§. 130.) Wie könnten ihm die Glieder derselben fehlen? Und wie könnten ihm alle denkbare Verbindungen derselben verborgen seyn? da er doch alles in allen Verknüpfungen stets aufs deutlichste durchschauet. (§. 129.)

§. 157.

Mit der **Einbildungskraft** darf man eben so, wie mit der vorhergehenden Eigenschaft verfahren. Sie liefert uns schon gehabte aber wieder verschwundene Begriffe, durch Hülfe anderer,

von

von denen sie ietzt begleitet werden. Wie offenbar sind die Gebrechen dieses menschlichen Vermögens? Eine gehabte Idee entflieht uns wieder. In ihrer formellen Beschaffenheit streitet sie demnach mit der Unendlichkeit Gottes. (§. 45.)

Jedoch ist sie in erhöheter Bedeutung mit den göttlichen Eigenschaften ganz wohl zu vereinigen. Dann sie reichet Begriffe in der Begleitung von andern. Das ist allerdings eine Realität, die sich zur Unendlichkeit erheben läßt. Und das geschieht, wenn wir den Besitz einer ieden Idee in der steten Begleitung aller andern mit der vollkommensten Deutlichkeit annehmen. Hierinn muß die Einbildungskraft in erhöheter Bedeutung bestehen, welche wir deswegen in Gott zu suchen haben, weil alle Begriffe in seinem unendlichen Verstand stets in der allervollkommensten Deutlichkeit liegen. (§. 130.)

§. 158.

Mit der Einbildungskraft steht das Gedächtnis in einer Classe. Sein Geschäfte ist, einen verlohrnen Begriff, der nun durch Vorschub der Einbildungskraft wieder erscheinet, für den alten schon gehabten zu erkennen. Hier sind eben die Mängeln, welche wir bey der Einbildungskraft anmerkten. Diese ruft gehabte Begriffe nicht stets hervor; das Gedächtnis erkennt sie nicht immer. Und wenn auch beyde ihre Pflicht erfüllen,

so geht doch alles nach und nach vor sich. Reden wir also von dem Gedächtnis in formeller Beschaffenheit, so irren wir sehr, wenn wir es in Gott suchen.

Zur erhöheten Bedeutung lässet es sich aber gar wohl bringen. Die Realität, die darinn liegt, darf nur ausgewickelt werden. Sie besteht in dem Bewustseyn einer schon gehabten Idee. Man dehne dieses so weit, als nur möglich ist, aus. Es sey das allervollkommenste Bewustseyn bis in alle Ewigkeit aller von Ewigkeit her gehabten Begriffen. Das wird unendlich seyn; es wird ein Gedächtnis in erhöheter Bedeutung darstellen, (§. 149.) welches im unendlichen Verstand Gottes enthalten ist. (§. 130. 136.)

§. 159.

Es trägt sich bey uns und zwar nicht selten zu, daß eine schon gehabte Idee vor uns erscheinet, davon wir aber iezt nicht glauben können, daß sie uns schon einmahl vorgekommen. Dieses Unvermögen nennen wir die Vergessenheit. Wie weit diese in gewöhnlicher Bedeutung von Gott entfernet sey, davon können ihre offenbare Mängeln ein Zeugnis ablegen. Aber es wird auch vergeblich seyn sie zu erhöhen. Die einzige Realität, welche sich hier aufhält, ist die Erkenntnis der iezt erscheinenden Ideen. Wohin gehört aber diese? Ist sie nicht ein Eigenthum der Sinnen oder der Einbildungskraft? Und was bleibt hier noch an-

ders

ders übrig, als das Unvermögen eine von diesen Ideen als schon gehabt zu erkennen? Man streiche diesen Defect aus, so bleibt nichts mehr übrig; so sieht man, wie die Vergessenheit Gott durchaus nicht auf irgend eine Art dörfe zugeschrieben werden. (§. 149.)

§. 160.

Mit dem Gedächtnis ist noch eine Eigenschaft in der menschlichen Seele verwandt, die man die **Wiedererinnerung** nennen kann. Sie ist nichts anders als ein sehr mühsames Gedächtnis. Ihr Geschäfte verrichtet sie auf folgende Art. Wir haben eine gewisse Idee gehabt, welche entweder ietzt nicht wieder erscheinen will, oder deren wir uns, wenn sie auch erschienen, nicht sogleich also bewust seyn können. Endlich empfangen wir sie wieder, oder erkennen sie nun durch den Beystand anderer Begriffen, die wir nach und nach um deswillen ins Gedächtnis zurück gerufen. Man sollte denken, diese Eigenschaft liese sich erhöhen: aber es ist nicht. Man entwickle die Realität aus ihren Defecten. Man empfängt hier eine schon gehabte Idee. Das ist ein Geschäfte der Einbildungskraft. Und wenn man sich auch derselben wieder bewust wird, so übet das Gedächtnis seine Pflicht aus. Diesen beyden Stücken steht nichts anders als ein Defect zur Seiten. Das Unvermögen die gehabte Idee sogleich entweder zu empfangen oder zu erkennen. Bleibt dieses weg, so be-

hält man nichts eigenes mehr. Die Wiedererinnerung kann also keinesweges zur erhöheten Bedeutung gebracht werden und bleibt Gott stets zuwieder. (§. 149.)

§. 161.

Es ist schon lange erwiesen, daß Gott ein ganz einfaches Wesen sey. (§. 90.) Man würde sich aber gar sehr übereilen, wenn man blos deswegen annehmen wollte, dieses unendliche einfache Wesen sey mit keinem Leib vereinigt. Dies ist zwar wahr, aber es fliesset noch lange nicht aus ienem. Es ist ein neuer Beweis nöthig, der uns überzeuge, Gott sey nicht als eine Seele mit einem Leib verbunden. Zu dem Ende wollen wir den Begriff eines Leibes vestsetzen. Man sagt von dem, daß er einen Leib habe, oder die Seele eines Leibes sey, welcher an einen Körper gebunden ist, von dem er in allen seinen Begriffen entweder physisch oder harmonisch dergestalt abhängt, daß in ihm als der Seele nichts auf eine ideelle Art vorgestellet wird, mit dem nicht auch eine gewisse eigene Bewegung in diesem Körper vereinigt ist und so eigenthümlich übereinstimmet, daß sie einigermasen eine materielle Abbildung von dem Gegenstand iener Idee kann genennet werden.

Wollte man nun Gott einen Leib andichten, so ist doch ganz unleugbar, daß er entweder selbst diese Welt seyn müste, oder etwas, das nicht zu derselben gehöret. Von dem letzten zuerst. —

Gott

Gott erkennet alles gegenwärtige zugleich mit der vollkommensten Deutlichkeit. (§. 126.) Deswegen muß alles, was in der Welt gegenwärtig ist, zugleich in diesen, auser derselben erdichteten, göttlichen Leib dergestalt würken, daß es in demselben auf eine materielle Art zugleich aufs deutlichste abgebildet werde. Wie lächerlich ist das? Doch es werde dem, welcher die Möglichkeit eines solchen Leibes glaubt, sein Vergnügen nicht geraubt; auch dem, welcher sich einbildet, alle in der Welt vergangene Dinge, liesen von ihrer Gegenwart her, alle ihre in diesem wunderlichen Leib mit der gröstten Deutlichkeit ausgedruckte Bilder, bis in alle Ewigkeit unauslöschlich zurück; und Gott nähme daher die Erkenntnis alles vergangenen. Aber was wird man mit der Zukunft machen? Gott erkennt nicht allein immer alles gegenwärtige und vergangene mit der vollkommensten Deutlichkeit; auch alles zukünftige in dieser Welt; alles unter nie zu erfüllenden Bedingungen zukünftige übersieht er auf eine so vollkommene Weise. Sollen dann diese Dinge auch in ienen Leib würken, um sich darinn auszudrucken? Der Begriff eines Leibes erfordert es: nur Schade, daß es der Begriff dieser Dingen unmöglich macht. Die ersten haben ihr Dayseyn noch nicht, und die letzten werden es nie empfangen. Und doch sollen sie in den göttlichen Leib von Ewigkeit her gewürket haben. Hier wird man wohl stille stehen und sich nicht weiter mit einem solchen Leib schleppen.

Wir nahmen ihn auser der Welt an. Eben so wiedersprechend wird der Gedanke seyn, der diese Welt ganz oder zum theil für den göttlichen Leib ausgibt. Nach dieser lächerlichen Meinung müste Gott alle in der Welt gegenwärtige Dinge aus diesem physischen oder harmonischen Grund zugleich aufs deutlichste erkennen: weil sie würklich also in der Welt ihr Daseyn haben und in derselben als einem Leib Gottes gleichsam materiell abgebildet werden. Aber Gott erkennt auch immer alles vergangene und zukünftige aufs deutlichste. (§. 127. 122.) Das müste ia auch auf eine materielle Weise zugleich mit ienem in seinem Leib vorgestellet werden, oder in der Welt zugleich mit ienem würklich seyn. Wie wiedersprechend? Das vergangene und zukünftige soll mit dem gegenwärtigen zugleich das Daseyn haben. (§. 119.) Und wem das noch nicht Wiedersprüche genug sind, der kann sie von Dingen herholen, die gar nicht in dieser Welt erscheinen. (§. 109.) So viel wiedersinniges fliesset aus der Meinung, die diese Welt zu einem göttlichen Leib macht. Die Quelle kann also auch nicht besser seyn. Die Welt kann durchaus nicht für einen göttlichen Leib ausgegeben werden. Und es muß ein grober Irrthum seyn, wenn man Gott in dieser Bedeutung für die Seele der Welt ausgibt.

Ist auch dieser Fall unmöglich, so lässet sich nun hieraus die unwiedersprechliche Folge ziehen, daß

daß es ganz und gar unmöglich sey, Gott mit einem Leib zu umkleiden.

§. 162.

Jetzt sind wir in den Stand gesetzt die menschliche Sinnen mit Gott zu vergleichen. Sie gewähren uns Begriffe von gegenwärtigen Dingen, welche von den Veränderungen abhängen, die durch eben diese Dinge, in unserm Leib verursacht werden. Hier ist eine Abhänglichkeit von einem Leib; und überdas sind die sinnliche Begriffe nicht recht deutlich. Dieses sind Fehler, die ganz offenbar mit der Unendlichkeit Gottes streiten, welche keinen Leib und keine Begriffe zuläßt, die nicht die vollkommenste Deutlichkeit haben. (§. 161. 138.) In eigentlicher Bedeutung dörfen wir uns daher nicht unterstehen Gott Sinnen beyzulegen.

Doch haben sie zu ihrem Hauptcharakter, daß sie uns Ideen vom gegenwärtigen erwecken. Das ist eine Realität, wie man leicht sieht. Man entferne die Abhänglichkeit vom Körper und den Mangel der gehörigen Deutlichkeit, so bleibt sie allein zurück. Sie kann die Unendlichkeit annehmen. Und dann ist sie eine Erkenntnis die alles gegenwärtige stets und zugleich in der vollkommensten Deutlichkeit darstellet. Dieses sind die Sinnen in erhöheter Bedeutung. — Gott durchschauet stets alles, was ihm nur gegenwärtig kann genennet werden, aufs allerdeutlichste.

(§. 126.)

(§. 126.) Das muß uns berechtigen, ihm Sinnen in erhöheter Bedeutung zuzuschreiben.

§. 163.

Jetzt könnten wir den göttlichen Verstand verlassen, und zu den übrigen Eigenschaften forteilen: wenn uns nicht noch in dem unendlichen Umfang desselben die theoretische Weisheit Gottes in die Augen fallen müste. Dieser Anblick wird alsdenn recht deutlich, wenn zuvor Mittel und Endzweck betrachtet worden. Der Endzweck ist dasienige, welches ein vernünftiges Wesen durch seine Handlungen zu erreichen suchet. Wodurch aber dieser erhalten wird, oder welches den Grund der Würklichkeit davon in sich fasset, das wird ein Mittel zu demselben genennet.

Mit beyden beschäftiget sich die theoretische Weisheit. Jedoch geht sie nicht weiter als bis auf die blose Erkenntnis derselben. Sie weiß nur guten Absichten schickliche Mitteln auf eine bequeme Weise zu subordiniren. Die Ausübung überlässet sie der praktischen Weisheit. Von dieser werden wir auch bald reden; und dann sollen zugleich die verschiedene Stücke in der angegebenen Erklärung mit mehrerem Licht versehen werden. Hier ist nur noch nöthig, daß sie zur Unendlichkeit erhaben werde. Dadurch empfangen wir eine Erkenntnis, die alle mögliche gute Endzwecke, alle für dieselbe schickliche Mitteln, nebst allen ihren

ren bequemen Subordinationen immer und zugleich in der vollkommensten Deutlichkeit ausdruckt. So ist sie in Gott anzutreffen. Dann er erkennet immer und zugleich alles aufs allerdeutlichste. (§. 129.) Und dahin gehören auch alle gute Endzwecke, alle schickliche Mitteln, alle bequeme Subordinationen derselben.

Zweytes Stück,

von dem Willen Gottes in weiterer Bedeutung.

§. 164.

Bey dem Verstand Gottes haben wir seine Kraft gegen die unendliche Menge seiner Idealen geschäftig erblicket. Wir wollen fortfahren sie in dieser Thätigkeit zu betrachten, die sich auf Gott selbst beziehet und noch nicht von ihm auf andere Dinge ausgehet. Man pflegt sonst dem Verstand sogleich den Willen an die Seite zu stellen. Mit dem Willen Gottes in eingeschränkterer Bedeutung wird es sich hier nicht thun lassen, wenn wir noch ietzt von dem göttlichen Einflus auf äusere Dinge stillschweigen wollen. Aber der Wille in weiterer Bedeutung schickt sich sehr wohl hierher. Seine Betrachtung soll auch in diesem Stück unser Geschäfte werden.

§. 145.

§. 165.

Man will gemeiniglich den Willen unter einer Neigung zum guten begreiflich machen. Ob man aber hierdurch seine Absicht erreicht, daran zweifle ich gar sehr. Das hat man uns gar nicht nöthig zu sagen; daß sich der Wille aufs gute beziehe. Wir wissen ohnehin, daß wir das gute wollen. Wie gelehrt werden wir nun worden seyn, wenn uns einer versichert, etwas gutes wollen, sey eben soviel, als sich zu einem guten neigen? Wird dann hier etwas anders gethan, als an die Stelle eines unbekannten Ausdrucks ein anderer unbekannter gesetzet? Auf das Wort neigen kommt es an. Und wer weiß dann, was das heisen soll? Der Freyherr von Wolf liefert in seinen Schriften einen deutlichen Begriff von dem Willen. Jedoch läßt er sich nur bey der menschlichen Seele brauchen. Bey Gott wagte er es selbst nicht, ihn anzubringen. Es geht auch durchaus nicht an. Wie kann Gott eine Bemühung neue Empfindungen und Erkenntnisse zu haben, auf eine solche richten, die ihm schon einigermasen entgegen geschimmert? (§. 129.) Man muß also auf einen andern Begriff denken, wenn von dem göttlichen Willen auf eine deutliche Art soll geredet werden.

Carpov sagt deswegen, der Wille Gottes sey ein Bestreben ein deutlich erkanntes Gute hervorzubringen oder zu haben. Man lasse

den

den letzten Ausdruck weg, weil er entweder schon im ersten verborgen liegt oder den Willen ganz überflüsig machen würde. Was wir schon haben, um dessen Besitz dörfen wir uns nicht bemühen. Und nun wollen wir sehen, ob wir mit diesem Begriff unser Ziel erreichen. Es kommt wieder alles auf das Wort Bestreben (conatus) an. Was heist das eigentlich? Mit einem blosen Vermögen ist uns bey Gott nicht gedient; auch nicht mit einem Mittelding zwischen demselben und der Geschäftigkeit: es muß eine wahre Thätigkeit seyn. Versteht man die unter dem Wort Bestrebung, so sage man doch auf eine bestimmtere Weise, was man sich hier zu denken habe. Der Begriff, den man mit dem Wort conatus verbindet, ist an sich sehr verworren. Es kann sich also nicht wohl in eine Erklärung schicken, darinn es das Hauptmerkmahl bezeichnen soll. Ueberdas ist es auch keine wahre Thätigkeit, die man doch mit Recht bey dem göttlichen Willen erfordert. Enthält man sich nun dieses Ausdrucks: was bleibt dann hier für den Willen übrig? Nichts, als eine Handlung, wodurch ein deutlich erkanntes gute hervorgebracht wird.

Vielleicht werden wir auf eben diesen Begriff geleitet, wenn wir noch eine andere Erklärung des Willens untersuchen. Wir wollen zusehen. Reusch sagt an statt der Neigung zum guten, der Wille sey eine Tendenz zum guten oder eine

Handlung, wodurch Gott zum Guten tendire. Das ist zwar billig, daß man hier einer Handlung erwehnt: aber was heist zum guten tendiren? Das muß doch erst deutlich werden, ehe man sich ein deutliches Bild vom Willen entwerfen kann. Ueberhaupt bezeichnet diese Tendenz eine Relation zu etwas. Was aber für eine insbesondere, daß sie sich hier zum Willen schickt? Gewis kann sie hier nichts anders heisen, als den Grund zum verlangten Guten liefern. Aber was für einen? den logicalischen oder den Realgrund? Jenen wird man wohl nicht wählen. Wer wird sich einfallen lassen, den Willen für eine Handlung auszugeben, darinn sich der blose Erkenntnisgrund von einem Guten aufhalte? Das gehört ia gar nicht hierher. Ein Realgrund bleibt allein möglich; und zwar der Würklichkeit oder der Möglichkeit. (§. 16.) Wollte man den letzten annehmen, so würde hier die Tendenz eine Handlung seyn, die den Grund der Möglichkeit von einem erkannten guten enthielte. Das wäre ein sehr wunderbarer Wille, wenn man die Möglichkeit überhaupt und zunächst versteht. Hängt dann die Möglichkeit in dieser Absicht vom Willen ab, oder setzt er sie vielmehr voraus? Das letzte wird wohl wahr seyn. Sonst müste man das gute erst deutlich erkennen, und dann möglich machen; oder es müste eher möglich seyn, als es möglich gemacht wird. Es bleibt also nichts übrig, als daß man hier unter der Tendenz zum Guten, eine Handlung verste-

stehen müsse, die den Grund der Würklichkeit von einem deutlich erkannten guten liefert, oder daßelbe hervorbringt. Und das ist wieder der vorige Begriff.

§. 166.

Was ziehen wir für eine Folge hieraus, wenn wir uns zugleich erinnern, daß es hier höchst nöthig ist, deutlich zu entwicklen, was man unter der Neigung zum guten denken müsse, damit man doch im allgemeinen mit Gewisheit sagen könne, wie der göttliche Wille beschaffen sey und was er für Gegenstände habe? Das muß man aus den angeführten Erklärungen beybehalten, was sich darinn deutlich begreifen lässet, und was für den göttlichen Willen anständig seyn kann. Wir haben nach zween Versuchen nichts anders von dieser Art darinn entdecket, als daß man unter einer wahren Neigung zum guten oder unter dem thätigen Willen eine Geschäftigkeit verstehen müsse, dadurch ein deutlich erkanntes gute bewürket wird.

§. 167.

Vielleicht streitet aber diese Erklärung mit dem Sprachgebrauch? Sie thut es nicht. Man stelle sich einen ehrbegierigen Menschen vor, der mitten auf der Laufbahn seines Fleises stehet. Man leite ihn zu dem reitzenden Anblick einer ruhmvollen Würde. Diese wird er mit Heftigkeit begehren. Aber was für Regungen werden es seyn, die ietzt in seiner Seele entstehen? Wird

er nicht ein so süses Vergnügen aus diesem Anblick nehmen, daß er sich eilends auf diese Stuffe erheben würde, wenn ihn nicht seine Schwäche herabzöge? Und was findet sich denn nun in diesem Begehren? Ist es nicht eine **verhinderte Bewürkung eines mit Lust erblickten guten?**

Hier haben wir ein blos mögliches gute mit dem Willen verglichen. Wir wollen eben dieses mit einem gewis zukünftigen vornehmen. Man setze, diesem Menschen würde würklich iene erblickte Ehre nach einer gewissen Zeit zu erlangen dargeboten. Er soll sie annehmen wollen. Man sehe nun in sein Herz und merke, was in demselben vorgeht. Wenn man offenherzig seyn will und sich nicht mit den blosen Worten, er will sie, er neigt sich dahin, sättigen lässet, sondern selbst die Bemerkungen, die in seiner Seele gemacht werden können, anhöret: so wird man nichts anders finden, als das mit Vergnügen verbundene Bewustseyn, daß er es ganz gewis an dem bestimmten Zeitpunkt dahin bringen werde, damit er in den würklichen Besitz dieser ihm versprochenen Ehre gelangen möge. Hier haben wir wieder eine **auf eine gewisse Zeit eingeschränkte Bewürkung eines erkannten guten.**

Ohne diese Einschränkung findet sie sich bey gegenwärtigen Gütern. Man sehe einen Gefangenen an, dem plötzlich sein Kerker geöffnet und Ruhe und Freyheit, wenn er nur fliehen will,

ver-

verkündiget wird. Wird ihm sein heftiger Wille nicht gleichsam Flügel gegeben? Und wird nicht eben dieses Wollen, eine Handlung seyn, die ihn würklich in die Freyheit setzt, oder dies von ihm geschätzte gute bewerkstelliget?

§. 168.

Lässet sich aber auch nach dieser Erklärung Gott ein solcher Wille beylegen, welcher sich auf ihn selber beziehet? Man ist doch gewohnt zu sagen, daß sich Gott selbst wolle. Und Carpov muß behaupten, daß Gott ein Bestreben äussere sich selbst hervorzubringen oder zu haben. Reusch wird in Gott eine Tendenz gegen ihn selbst annehmen. Aber es scheinet doch hierbey viel gewagt zu seyn. Man wird doch die Erlaubnis haben zu fragen, worinn jenes Bestreben und diese Tendenz bestehen soll. Diese Frage ist schon untersucht worden; sie hat aber auch nicht anders können beantwortet werden, als daß in beyden Ausdrücken nichts deutliches auser nur eine Hervorbringung eines erkannten guten liegen könne. So wird sich aber schwerlich sagen lassen, daß sich Gott selbst wolle. Er müste auf diese Art seine eigene Kraft selbst hervorbringen. Er müste seine gesamte Erkenntnis erst erkennen und dann bewürken, oder eher erkennen als er sie hätte. Er müste alle seine unendliche reelle Realitäten erst erkennen und dann in sich würklich machen. Das ist alles unmöglich. Man darf also Gott eine

Neigung gegen sich selbst nach der erwehnten Bedeutung durchaus nicht beylegen.

Eben so wenig lässet sich hier sagen, daß sich der göttliche Wille auf das blos mögliche Gute bezöge. Gott müste ia diese Güter würklich machen, die doch nach der Bedingung nur möglich sind und also bleiben sollen.

§. 169.

Was soll man aber nun thun, da doch Gott ein Wollen gegen sich selbst und gegen alles mögliche Gute zugeschrieben wird? Ist dieses nach unserer schon gerechtfertigten Bedeutung nicht möglich, so müssen wir uns umsehen, ob nicht etwann der Wille eine andere Bedeutung haben könne. Es wird sich eine auffuchen lassen. Man pflegt uns auch eine Neigung gegen dieienige Dinge beyzulegen, die uns gleichsam in ihrem Anblick beruhigen, und ein vorzügliches Vergnügen geben. Aus dieser Ursach versichern wir unsern Freund, der uns eine von ihm vollendete löbliche That verkündigt, daß sie vollkommen nach unserm Willen geschehen sey, und mit unserer Neigung völlig übereinstimme. Aber was fühlen wir unter diesen Ausdrücken? Nichts, als daß wir ein wahres Vergnügen aus iener vollbrachten That schöpfen und sie der Ausübung völlig würdig achten. Wir können uns also auch eine Neigung gegen dieienige Dinge gedenken, die uns mit Vergnügen versehen und deswegen in unsern Augen des Daseyns

würdig scheinen. Das letzte kann um deswillen mit Recht beygesetzt werden, weil iedes Gute einen Anspruch auf die Exsistenz zu machen hat. Dann wir bringen ein Ding deswegen zur Würklichkeit, weil es uns gut zu seyn dünket. Diese Neigung wird sich aber weiter als iene schon erklärte ausbreiten. Die Merkmahle von dieser müssen auch iedesmahl iener beytretten. Hingegen erstrecken sich die Kennzeichen von iener nicht bis in diese. Jene Bedeutung ist also enger, diese ausgebreiteter. Diese Neigung, welche nur in dem aus einem guten gezogenen Vergnügen bestehet, dabey man es zugleich des Daseyns würdig achtet, mag deswegen **eine Neigung in weiterer Bedeutung** heisen. So ist es aber auch nöthig die **eingeschränkte Bedeutung** bey einer Neigung stets anzumerken, wenn darunter selbst die Bewürkung eines erkannten Guten verstanden werden soll. Von iener ist nur hier die Rede.

§. 170.

Bisher haben wir uns den Weg zum göttlichen Willen gebahnet. In dieser Vorbereitung muß noch einiges von der Beschaffenheit des Guten und dem davon zu erwartenden Vergnügen erinnert werden. Alles, was mit einer Vollkommenheit geschmückt ist, ist **gut**; ia auch dem darf man diesen Nahmen nicht versagen, welches entweder von einer Vollkommenheit ausflieset oder selbst die Quelle derselben ist. Auf diese Art wird das

Gute gröser seyn, wenn die Vollkommenheit ansehnlicher ist; und da wird die gröste Güte seyn, wo die höchste Vollkommenheit wohnet.

Der Anblick oder das Bewustseyn einer Vollkommenheit hat, an sich betrachtet, eine Realität zur unzertrennlichen Gefehrtinn, welche man Lust und Vergnügen nennet. Ob sie selbst das Anschauen der Vollkommenheit sey, oder aus demselben entspringe, das ist noch nicht genugsam ausgemacht. Es kann uns aber auch hier beydes ziemlich gleichgültig seyn. Nimmt man das erste an, so ist ganz nothwendig, daß die Lust desto gröser seyn müsse, ie gröser der Anblick der Vollkommenheit ist, oder ie einer gröfern Vollkommenheit wir uns bewust sind. Erwählt man das andere, so ist wieder gewis, daß der gröfere Anblick einer Vollkommenheit, ein gröferes Vergnügen gebe. Der stärkere Grund muß allerdings eine gröfere Folge zeugen. (§. 16.) Wir irren also niemahls, wenn wir ein gröferes Vergnügen mit einer gröferen Bemerkung der Vollkommenheit verbinden; wenn wir da das allergröste Vergnügen suchen, wo man in dem Bewustseyn der höchsten Vollkommenheit stehet. Eben so gewis ist es auch, wenn an die Stelle der Vollkommenheit, Güte gesetzt wird, daß ein gröserer Anblick derselben auch zugleich eine gröfere Lust mache; und daß der gröste

Anblick des Guten von dem allergrösten Vergnügen begleitet werde.

§. 171.

Diese Beruhigungen können aus der wahren und ächten Quelle, aber auch aus einer falschen geschöpft werden. Wenn man sich in dem Genus derselben nur nach dem Unterschied seiner Erkenntnis und nicht zugleich nach der Verschiedenheit der Güter selbst richtet, dann muß man sich nothwendig betrügen. Das ist möglich, ia es geschieht sehr oft, daß man die letztere Quelle vorbeygehet. Die Erfahrung spricht hier das Urtheil. Sieht man nicht öfters das böse unter dem Schein des guten? und vergnügt man sich nicht eben so oft an dem Genus desselben? Hier richtet man sich zwar nach dem Unterschied seiner Erkenntnis, daß das Vergnügen gröser wird, wenn die Vorstellung klärer ist; und das muß freylich geschehen, weil die Lust nicht zunächst aus der Sache selbst flieset, sondern durch die Erkenntnis von derselben bestimmt wird: aber nach der Verschiedenheit der Güter wird hier die Lust nicht empfunden. Wer sich im Gegentheil stets bey diesem Genus auch nach dem Unterscheid des Guten richtet, daß er von gleichen Gütern gleiches Vergnügen; von gröseren, ein gröseres; von dem allergrösten, die gröste Lust einerndet: der verfährt in dieser Sache untadelich. Und von dem sagt man, daß er den Genus seines Vergnügens aus den um ihn ste-

henden Gütern, nach dem Maas der Güte einrichte.

§. 172.

Wer thut aber dieses? Darauf ist leicht zu antworten. Wir wissen, daß das Vergnügen, welches wir von dem guten nehmen, stets mit der Erkenntnis desselben auf das allergenaueste übereinstimmen müsse. (§. 170.) Man nehme aber auch eine so vollkommene Harmonie der Erkenntnis und der Güter selbst an. Man lasse das grösere Gute, für gröser; das kleinere, für kleiner halten: so wird auch das daher entstehende Vergnügen nach der Verschiedenheit der Güter auf das vollkommenste eingerichtet seyn. Wo ist aber eine so schöne Uebereinstimmung der Erkenntnis und der Sachen? Nirgends als in dem, der sich das gute mit der grösten Deutlichkeit vorstellet. Dann nur da werden die Sachen und die Erkenntnis derselben vollkommen übereinstimmig seyn. (§. 67.) Was ist nun gewisser, als daß sich derienige, welcher das gute mit der vollkommensten Deutlichkeit erkennt, in dem Genus seines daher fliesenden Vergnügens nach dem Maas der Güte richte? (§. 171.)

So wird er auch das Recht beurtheilen, das iedes Gute auf die Exsistenz hat. Dann wer etwas mit vollkommener Deutlichkeit erkennt, der muß alles übersehen, was demselben mit Recht kann beygelegt werden. Er wird auch bey einem

ie=

ieden Guten die Güte als eine Zierde desselben anschauen; er wird bey dem gröseren Guten, eine gröfere Güte, bey dem kleineren eine kleinere bemerken. Das heist nichts anders, als von der Güte der Dingen urtheilen und zwar nach dem Maas derselben. (§. 171.) Und nun wissen wir, daß die Güte eines Dinges selbst die Würdigkeit desselben ist, die es zum Daseyn hat. (§. 169.) Deswegen muß derienige, welcher das gute aufs deutlichste erkennt, auch zugleich von seiner Würdigkeit zum Daseyn nach dem Maas der Güte urtheilen.

§. 173.

Jetzt sind alle nöthige Materialien fertig, woraus sich der Begriff des Willens, den wir hier zu überlegen haben, zusammensetzen und auf Gott anwenden lässet. Er ist überhaupt eine Neigung zum deutlich erkannten Guten. Diese haben wir in ihrer eingeschränkten und ausgebreiteten Bedeutung kennen lernen. Da wir nun hier nur von dem **Willen in weiterer Bedeutung** reden wollen, so können wir auch nichts anders darunter, als eine so weitläuftig genommene Neigung zum deutlich erkannten Guten verstehen.

Er wird auf diese Art selbst das Vergnügen seyn, das uns der deutliche Anblick eines von uns des Daseyns würdig erklärten Guten schenket. Dann die Neigung zum Guten in ausgebreiteter Bedeutung ist selbst nichts anders. (§. 169.)

(§. 169.) Sollte aber das nicht ein ganz ungewöhnlicher Wille seyn? — So ganz fremd ist er eben nicht. Was versteht wohl Cicero unter diesem Wort in seiner Sprache, wenn er von einem Willen gegen die Philosophie redet? Ist es nicht die Liebe zu derselben? Und ist diese nicht ein daraus gesogenes Vergnügen?

§. 174.

Bey dieser Erklärung bemerkt man noch einige aus ihr fliesende Folgen. Hier sind sie: Wer nach dem Maas der Güte aus denen also des Daseyns würdig erklärten Gütern Vergnügen empfindet, der wird gewis das Gute nach dem Maas seiner Güte wollen. Er wird deswegen gleiche Güter auf eine gleiche Weise wollen; grösere Güter wird er heftiger begehren; gegen geringere Güter wird seine Begierde geringer seyn; und das Gute, welches entweder schlechterdings oder nur in seiner Art das gröste ist, wird er entweder schlechterdings oder doch in seiner Art am allermeisten wollen. Alles dieses folget aus dem weiteren Begriff des Willens und einigen eben erwiesenen Sätzen so deutlich und ungezwungen, daß es keines Beweises bedarf.

§. 175.

Nun ist es Zeit diesen Willen von Gott zu erweisen, und ihn in der Gröse darzustellen, mit welcher er sich in demselben befindet. In dem unendlichen Verstand Gottes liegt ein Plan, darinn

alles

alles schlechterdings immer und zugleich mit der grösten Deutlichkeit abgebildet ist. (§. 129.) Hier müssen auch alle Güter also sichtbar seyn, und Gott muß sie stets und zugleich mit dem vollkommensten Bewustseyn anschauen. (§. 136.) Was für ein unaussprechliches Vergnügen muß nicht in diesem Anblick liegen? Er muß aus allem Guten stets und zugleich das gehörige Vergnügen geniesen. (§. 172.) Er weiß auch auf das allervollkommenste, was iedes für einen Anspruch auf die Würklichkeit zu machen hat. (§. 172.) Sind das nicht alle Merkmahle des Willens in weiterer Bedeutung. (§. 173.) Sie sind es; und Gott wird deswegen nach diesem Willen alles gute immer und zugleich begehren.

§. 176.

Es sind auch lauter wahre Güter, darauf sich dieser göttliche Wille beziehet, Wäre hier irgend ein falsches gute mit eingemischet, so müste doch Gott eben dieses falsche Gute oder das Böse für ein wahres Gute halten. Dann nur der Anblick eines Guten gewähret ein Vergnügen. Er müste sich also in seinen Einsichten betrügen. Wie weit ist das von Gott entfernt, der untrüglich in seiner gesamten Erkenntnis ist? (§. 139.)

§. 177.

Diese Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis, die sich auf alles Gute erstrecket, führet auch dahin, daß man sehen kann, wie angemessen

der

der Wille Gottes seinen Gegenständen sey. Wir haben gehört, daß derienige, welcher das Gute mit der vollkommensten Deutlichkeit betrachtet, von dem Anspruch, den ein iedes auf die Würklichkeit machen darf, nach dem Maas seiner Güte urtheilet, und zugleich nach diesem Grade Vergnügen aus demselben empfindet. (§. 172.) Eben dieses müssen wir von Gott behaupten. (§. 129.) Wir müssen zugeben, daß sich der Wille desselben auf alle seine Gegenstände nach dem Maas ihrer Güte stets und zugleich lenke. (§. 171.)

§. 178.

Ist der göttliche Wille in weiterer Bedeutung so beschaffen, so wird es erlaubt seyn einige Wahrheiten von Gott zu versichern, die kurz vorher aus dem Willen, der sich nach dem Maas der Güte auf seine Gegenstände neiget, sind hergeleitet worden. Gott wird nemlich nach diesem seinem Willen alle gleiche Güter mit gleicher Stärke begehren. Er wird ein gröseres Gute heftiger, ein geringeres in minderem Grad wollen. Er wird endlich das Gute, welches entweder schlechterdings seines gleichen nicht hat, oder doch in seiner Art das gröste ist, am allermeisten entweder an sich betrachter oder in seiner Art begehren. (§. 174.)

Aus eben dieser Ursach wird er auch ansehnlichere Güter den geringeren; das gröste stets allen andern vorziehen. Dann das heist

vor-

vorziehen, wenn man eins mehr als das andere begehrt.

§. 179.

Wenn wir von hier in das vergangene zurücksehen, da die allergröste Güte von Gott erwiesen worden: (§. 77.) dann wird es wohl eine Pflicht seyn, zu glauben, daß sich Gott stets mehr als alle andere Güter wolle und sich selbst allen andern so unendlich weit vorziehe als er über alles erhaben ist. (§. 178.) Diesen Willen in weiterer Bedeutung, den er gegen sich selbst heget, wollen wir den natürlichen Willen Gottes nennen.

§. 180.

Er wird zugleich ein billigender Wille seyn. Dann wenn man den Willen in weiterer Bedeutung beybehält und ihn auf Güter ziehet, die ihre Würklichkeit haben, so nenne ich ihn einen billigenden.

§. 181.

Sollen hiervon die übrige Güter, welche sich im Reich der Würklichkeit aufhalten, ausgeschlossen seyn? Nein, auch diese wird Gott also stets und zugleich nach seinem billigenden Willen begehren. Dann dieser neiget sich aufs Gute, welches schon die Exsistenz angezogen hat, (§. 180.). ohne ein einziges zu verschmähen. (§. 175.)

§. 182.

Ueberhaupt haben alle nur denkbare Güter die

Eh-

Ehre, daß sich der göttliche Wille in weiterer Bedeutung auf sie lenket. (§. 175.) Und dieses kann uns in einige Gesichtspunkte leiten, daraus wir ihn auf verschiedenen Seiten betrachten und ihm daher verschiedene Nahmen geben können. Die Güter sind die Gegenstände desselben. Man kann sich diese **auser aller Verbindung** vorstellen; man kann sie aber auch in einander flechten. Und dann werden wir sie entweder in ganze und allgemeine Verknüpfungen setzen oder nur ihre Verbindungen in Theilen betrachten. Im andern Fall empfangen wir alle mögliche **ganze Systeme von** unter einander geflochtenen **Gütern**; im letzten **alle systematische Theile**, welche auf alle mögliche Art zusammengesetzt ein iedes von ienen errichten. Lenket sich der bisher betrachtete göttliche Wille zu den Gütern in wie fern sie sich auser aller Verbindung befinden, so heist er mir der **vorhergehende** Wille. Neiget er sich gegen ganze Systeme von Gütern, so gebe ich ihm den Nahmen des **nachfolgenden**. Und begehrt er endlich nur systematische Theile, dann kann man ihn den **mittleren** Willen nennen. Alle diese Arten lassen sich in Gott finden. (§. 175.)

§. 183.

Es ist hier der ganzen Systemen von Gütern gedacht worden. Das werden alle mögliche Welten seyn. Dieses begreiflich zu machen ist nur nöthig einige Blicke in das vorhergehende zurück zu

schi-

schicken. Da werden wir in dem Begriff der Vollkommenheit finden, daß ihre Bestandtheile verbundene Realitäten sind. (§. 76.) Nimmt man diese insgesamt auser Gott an, so hat man alle mögliche Güter auser demselben. Dann sie sind die Quelle von aller Vollkommenheit. (§. 170.) Werden sie noch dazu auf alle mögliche Weise verbunden, so kommen alle Systeme endlicher Güter zum Vorschein. Das alles aus allen endlichen Realitäten. Was ist aber oben auf diese Art aus ihnen erbauet worden, und wie wurde es dort genennet? Alle mögliche Welten waren es. (§. 96.) Daher sieht man, daß alle mögliche Güter auser Gott auf alle mögliche Weise unter einander zusammengefügt, alle mögliche Welten liefern.

Diesen Satz verbinde man mit einem andern eben erwiesenen, der Gott einen nachfolgenden Willen in weiterer Bedeutung beylegte. (§. 182.) Dieser bezieht sich auf Güter die in ganzen Systemen verbunden liegen. (§. 182.) Wenn nun diese alle Welten ausmachen: so ist es auch ganz gewis, daß Gott alle mögliche Welten nach seinem nachfolgenden Willen zugleich und immer begehre.

Wie aber? erwann auf gleiche Art? Nein, alle nach dem Maas ihrer Güte; (§. 177.) eine bessere, heftiger; die beste, am allermeisten, (§. 178.) mit einem Vorzug vor allen andern. (§. 178.)

§. 184.

Ist aber auch dieser bisher Gott zugeschriebene Wille von allen Defecten gereinigt? Es würde ein beträchtlicher Fehler gemacht worden seyn, wenn er es nicht wäre. Er ists aber. Man nehme zu dem Ende den Begriff desselben vor Augen. Er war eine Neigung zum deutlich erkannten guten. Man setze hier die allerdeutlichste Erkenntnis aller Güter. Man nehme eine Neigung, die ewig ist und sich nicht auf einige oder nur scheinbare, sondern auf alle wahre Güter zugleich lenket. Man lasse auch dieselbe nicht ohne Unterscheid auf ihre Gegenstände fallen. Sie soll sich vielmehr nach dem Maas der Güte zu dem guten; und also mehr zum besseren, am meisten zum allerbesten neigen. Kann man nun noch etwas höheres in diesem erhöheten Begriff denken? Muß er nicht vielmehr zur Unendlichkeit erhoben seyn? Und so haben wir ihn ia von Gott erwiesen. Gott will alle wahre Güter, die er mit der allergrösten Deutlichkeit erkennet, stets und zugleich nach dem Willen, davon wir hier reden. (§. 175. 176. 129.) Er will sie auch nach dem Maas ihrer Güte. (§. 177.) Das macht seinen Willen unendlich, und ganz vollkommen. (§. 76.)

§. 185.

Er ist hier in die Reihe der göttlichen Eigenschaften geschrieben. Das legt mir wenigstens die Pflicht auf, ihn aus dem Wesen Gottes auf ei-

ne faßliche Weise herzuleiten. Nichts ist leichter als diese zu erfüllen. Dann das göttliche Wesen ist als eine unendliche Vorstellungskraft vermögend alle in Gott mögliche Realitäten immer und zugleich zu bewürken. (§. 63.) Das unaussprechliche Vergnügen, welches Gott aus dem Bewustseyn seiner selbst empfindet und die gesamte Lust, die er aus dem Anblick aller Güter auser ihm ziehet, ist ein unendlicher Inbegriff von Realitäten in Gott selbst. Wer hieran zweifeln wollte, der müste nicht wissen, was eine Realität ist. (§. 2.) Und das war das Hauptmerkmahl des göttlichen Willens in weiterer Bedeutung, welches noch muste aus dem Wesen Gottes hergeleitet werden. Dann das übrige liegt in dem unendlichen Umfang des göttlichen Verstandes, (§. 120.) davon diese Ableitung nicht noch einmahl nöthig ist. (§. 103.) Es läßt sich nun genugsam begreifen, wie Gott selbst diesen Willen durch seine unendliche Vorstellungskraft ausübe.

§. 186.

Ehe wir weiter fortschreiten, ist noch eine Anmerkung von dem unendlichen Vergnügen, welches Gott beseligt, zu machen nöthig. Er ist selbst das gröste Gute, ia die Quelle von allen möglichen und würklichen Gütern auser ihm. (§. 49. 97.) Was muß dieses Bewustseyn für ein unendliches Vergnügen geben? (§. 170.) Muß es nicht das allergröste seyn? Und muß

nicht Gott immer in dem Genus desselben stehen, da er sich seiner selbst und aller Güter auser ihm stets bewust ist? (§. 136.) Dies folget auch aus seiner Unendlichkeit, die ihm alle unendliche Realitäten zueignet. Es ist also nicht möglich, daß das Vergnügen, welches Gott empfindet, sollte endlich seyn können. Es muß unendlich seyn. Kann aber wohl bey diesem irgend ein Schmerz oder Verdrus bestehen? Eben dadurch würde ia ein Mangel des Vergnügens bey dem unendlichen unvermeidlich seyn. Wie stimmt aber das überein? ein unendliches Vergnügen geniesen, und doch Mangel an demselben leiden. Das ist ganz wiedersprechend, und im Gegentheil eine ausgemachte Wahrheit, daß Gott immer in dem Genus eines unendlichen Vergnügens stehe, und durchaus keines Verdrusses fähig sey.

Das macht ihn zum allerglücklichsten, zum seligsten. Dann der genießt die gröste Seligkeit, welcher das allergröste Vergnügen ohne Unterbrechung, ohne von irgend einem Verdrus gestört zu werden, empfindet.

§. 187.

Bis hierher von der Neigung zum guten in dem göttlichen Willen. Nun ist noch die Abneigung vom bösen übrig. Diese findet sich als eine Thätigkeit in der menschlichen Seele, wenn sie ihre Bemühung neue Begriffe zu erlangen von einem

nem

nem vorhergesehenen bösen ablenket oder auf das Gegentheil desselben richtet. Sie bringt auf diese Art zuwegen, daß sie die erblickte Vorstellung nicht empfängt, und das vorhergesehene böse vielmehr von ihr entfernet bleibt. Darum muß eine thätige Abneigung von dem bösen dieienige Handlung seyn, welche die Abwesenheit eines von uns vorhergesehenen Uebels verursacht.

§. 188.

Diesem engeren Begriff werden wir genöthigt, wie oben, (§169.) eine andere an die Seite zu setzen. Dort musten wir in einer weiteren Bedeutung die Neigung zum guten aufsuchen. Hier aus gleicher Ursach eine solche Abneigung vom bösen. Sie ist das Gegentheil von iener. Neigen wir uns nun zu dem, aus dessen Anblick wir Vergnügen ziehen, so ist nichts natürlicher als das, daß wir uns von dem abneigen werden, dessen Anschauen uns Verdrus macht, oder doch verdrüslich seyn würde, wenn es unsere gegenwärtige Verfassung zuliese, und dessen Gegentheil, sollte es auch nur seine Abwesenheit seyn, uns Vergnügen erwecket, so, daß wir ienes selbst für vertilgenswerth achten. Die Merkmahle dieser Abneigung werden sich aber auch stets bey der schon erklärten finden. (§. 189.) Doch muß diese, iene nicht stets zur Gefehrtinn haben. Daher hat diese eine weitere, iene eine engere Bedeutung.

§. 189.

Eine iede äusert sich gegen das böse, und von dieser Beschaffenheit wird alles dasienige seyn, welches mit einer Unvollkommenheit befleckt ist. Die Quelle derselben muß ebenfals böse seyn, und wie sollte die Folge gut werden können? Das sieht man an dem Zustand, darinn wir uns befinden, wenn wir eine Unvollkommenheit vor Augen haben. Man nennt ihn Verdrus, Unlust, Misvergnügen. Der Anblick des bösen muß deswegen stets in der verhaßten Gesellschaft des Verdrusses bleiben, so lang nur der Zuschauer eines Misvergnügens fähig ist.

§. 190.

Jetzt lässet sich der Begriff einer **vernünftigen Verabscheuung** zusammensetzen. Sie ist eine Abneigung vom deutlich erkannten bösen. Wird hier die Bedeutung erweitert, so haben wir auch eine vernünftige Verabscheuung **in weiterer Bedeutung.**

Eben diese ist von Gott erweislich. Es ist aber vor allen Dingen nöthig auf das entgegengesetzte des bösen zu merken. Muß das nicht selbst das gute seyn? Was steht dem bösen anders als dieses entgegen? Die entgegengesetzte Dinge von allem bösen sind demnach alle Güter. Aus allen diesen empfindet Gott Vergnügen und zwar stets nach dem Maas ihrer Güte. (§. 172.) Ueberdas durchschauet er auch zugleich immer alles böse

mit der vollkommensten Deutlichkeit und sieht seinen Unwerth wohl ein. (§. 129.) Er würde aber deswegen Eckel und Verdrus in diesem Anblick; und zwar desto mehr, ie gröser das böse ist, oder nach dem Maas des bösen fühlen, (189.) wenn er des Misvergnügens so fähig wäre als er es nicht ist. (§. 186.) Finden sich hier nicht alle Kennzeichen einer vernünftigen Verabscheuung in weiterer Bedeutung? (§. 188) Wir dörfen also hier mit Recht behaupten, daß Gott, in weiterer Bedeutung, immer alles böse nach dem Grad des Uebels verabscheue.

§. 191.

Diese göttliche Verabscheuung wird unendlich seyn. Dann wer kann ihr noch etwas zusetzen, wenn sie sich auf alles böse immer nach dem Maas desselben ausdehnet? Sie wird auch durch die unendliche Vorstellungskraft Gottes bewürket: weil sie theils aus dem göttlichen Verstand, theils aus dem Willen in weiterer Bedeutung herkommt. (§. 188.) Und diese Eigenschaften sind auf die begreiflichste Weise aus dem göttlichen Wesen abgeleitet worden. (§. 103. 185.)

§. 192.

Man könnte hier allerley Gegenstände dieser göttlichen Verabscheuung aufsuchen. Wir wollen es aber dabey bewenden lassen, daß wir dieselbe nur noch auf die mit bösem befleckte Welten ziehen. Diese wird Gott immer und zugleich nach dem

Maas des in ihnen befindlichen bösen verabscheuet. (§. 190.) Er will sie aber auch also in Absicht auf ihr gutes. (§. 183.) Daher ist klar, daß er alle Welten, die er stets nach dem Maas ihres guten begehret, auch auf das allergenaueste nach dem Maas ihres Uebels verabscheue.

§. 193.

Endlich kann uns noch hier der göttliche Wille in weiterer Bedeutung auf einige daraus fliessende Eigenschaften führen. Die Liebe Gottes wollen wir vorne ansetzen. Sie wird überhaupt recht deutlich, wenn man ihren Begriff vermittelst des ihr entgegenstehenden Hasses bilder. Dieser ist eine bittere Unlust, die manchen aus den entdeckten Vollkommenheiten eines andern überfällt. Man bedenke hier, daß der Anblick dieser Vollkommenheit an sich ganz und gar keinen Verdrus machen könne. Er müste vielmehr Vergnügen erwecken. (§. 170.) Woher kommt nun diese Unlust? Daher entsteht sie, weil man diese oder iene Vollkommenheit als ein Eigenthum dieses oder ienes Menschen ansehen muß. Das ist ihre Quelle; und zugleich die wahre Beschaffenheit des Hasses. Auf diesem Weg wird man auch ganz sicher zu dem wahren Begriff der ihm entgegengesetzten Liebe kommen. Sie wird nicht sowohl ein Vergnügen seyn, das wir aus den Vollkommenheiten eines andern empfinden, wie sie gemeiniglich beschrie-

schrieben wird, als vielmehr diejenige Lust, die wir deswegen bey uns spüren, weil wir gewahr werden, daß solche Vollkommenheiten gerad diesen oder jenen zieren. So lieben wir also einen, wenn wir uns deswegen vergnügen, weil wir ihn als den Besitzer gewisser Vollkommenheiten erblicken.

§. 194.

Die allergröste Liebe gegen andere muß in Gott seyn. Vermöge seines Willens in weiterer Bedeutung vergnügt er sich stets an den Vollkommenheiten aller Dingen. (§. 175.) Und sollte er nicht auch die reinste Wollust daher empfinden, weil er die Vollkommenheiten als ein Eigenthum aller Dingen auser ihm erblicket? Man darf hieran um deswillen nicht zweiflen, weil es selbst eine Vollkommenheit und etwas gutes ist, in dem Besitz derselben stehen. In Gott finden sich deswegen immer alle Merkmahle einer reinen Liebe gegen andere; ja er wird immer alles auser ihm lieben.

Aber auch zugleich nach eines ieden Würdigkeit. Der Besitz der Vollkommenheiten macht uns liebenswürdig. Je gröser das Maas der einem ieden zugemessenen Vollkommenheiten ist, desto würdiger muß er der Liebe seyn. Ich lasse mir hier nicht vorrücken, daß der arme und niedrige manchmahl liebenswürdiger sey, als der reiche und grose. Dann in diesem Fall wird iener zugleich mehr wahre Vollkommenheiten haben

als dieser. Und darauf kommt es hier an. Gott freuet sich ferner mehr an gröseren Vollkommenheiten als an geringeren, und also mehr an einem reicheren als ärmeren Besitz derselben. Und das heist eben nach Würden lieben.

§. 196.

Können wir diese Liebe auch auf Gott selbst ziehen? Mit dem allergröstен Recht können und müssen wir es thun. Er belustiget sich ewig an allen seinen unendlichen Vollkommenheiten und eben deswegen auch an dem Besitz derselben, dem an Reichthum und Dauer nichts zu vergleichen. Gott wird sich also nicht allein selbst lieben, sondern auch ewig aufs allerheftigste lieben. (§. 194.)

§. 197.

Und ietzt kann uns die göttliche Liebe in ihrer Unendlichkeit, in ihrer höchsten Vollkommenheit erscheinen. Er liebt alles, sich und andere immer und zugleich, nachdem iedes liebenswürdig ist. (§. 196. 195.) Kann dieser Liebe noch etwas zugesetzt werden? Sie ist gewis alles, was sie nur seyn kann; sie ist unendlich. (§. 4.)

§. 198.

Nun kommen wir noch zur Gütigkeit Gottes, aber nach einem weitläuftigen Begriff. Man hält mit Recht die Liebe für die Quelle aller Gütigkeit. Man sagt auch, daß uns derienige gut sey, welcher uns liebet. Kann deswegen nicht die

bis=

bisher erklärte Liebe eine Gütigkeit in weiterer Bedeutung heisen? Jene ist in Gott höchst vollkommen und unendlich: (§. 197.) darum muß es erlaubt seyn, Gott, in weiterer Bedeutung, die allervollkommenste Gütigkeit zuzuschreiben.

§. 199.

Würde diese Gütigkeit mit der von Gott schon erwiesenen theoretischen Weisheit verbunden, so könnte man auch in demselben eine hierher gehörige Gerechtigkeit in weiterer Bedeutung finden. Ja eben so könnte aus dem hier abgehandelten göttlichen Willen eine also genommene Wahrhaftigkeit hergeleitet werden: wenn man nur demselben den Ort einräumte, welchen bald unten bey der Wahrhaftigkeit Gottes sein Wille in engerer Bedeutung einnimmt. Wir übergehen aber dieses und eilen zu wichtigern Geschäften, zur Untersuchung der göttlichen Allmacht, nach welcher auch die Grenzen der Eigenschaften sollen gesetzet werden.

Drittes Stück, von der Allmacht Gottes.

§. 127.

Bis hierher von der Geschäftigkeit der göttlichen Kraft, die gleichsam in Gott selbst stehen blie-

bliebe. Ehe wir zu derienigen fortschreiten, die so zu reden von ihm ausgehet, begegnet uns noch eine göttliche Eigenschaft, die Allmacht, welche gewissermasen zwischen beyden zu stehen scheint. Sie grenzt an iene, in wie fern man bey ihr auf die unendliche Stärke der Kraft Gottes sieht; an diese, in wie weit sie mit allen möglichen Dingen auser Gott muß in Vergleichung gesetzet werden. Um deswillen wird wohl dieser Ort sehr schicklich für ihre Betrachtung seyn.

Schon oben ist von einer Macht überhaupt Erwehnung geschehen. (§. 31.) Sie theilet das Daseyn an Dinge aus, die es nicht haben. Sie besteht deswegen in der Hinlänglichkeit einer Kraft nicht würklichen Dingen das Daseyn zu geben. Wird sie zur Unendlichkeit erhoben, so hat man eine immerwährende Hinlänglichkeit alles mit der Würklichkeit zu beschenken, was derselben nur fähig ist; und das muß der Begriff einer unendlichen Macht seyn. Ist er aber auch zugleich der Begriff, den man sich von der Allmacht Gottes zu machen hat? Ich sage nein. Die Allmacht erfordert eine engere Bedeutung. Man will ia nicht alles, was das Daseyn haben kann, von ihr ableiten. Die Ideale in Gott macht man nicht zu ihrem Gegenstand; auch nicht andere Realitäten, die wir in dem vorhergehenden Stück betrachtet haben. Sonst würden selbst diese nebst dem göttlichen Verstand in der Allmacht Gottes enthal-

halten seyn. Das ist der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts zuwieder. Sie bleibt vielmehr auf alles auser Gott ausgedehnt; und besteht in der immerwährenden Hinlänglichkeit alles zum Daseyn zu erheben, was desselben auser Gott fähig ist.

§. 201.

Aber was sind das für Dinge, die die Würklichkeit annehmen können? Auser dem würklichen findet sich nichts als das mögliche und unmögliche. Welches von beyden ist des Daseyns fähig? oder gehören sie etwann zugleich in diese Classe? Nein, **nur das mögliche kann würklich werden**, und ein Gegenstand der Macht seyn. Dann wenn etwas würklich wird, so ist es entweder das mögliche oder das unmögliche. Kein drittes gibt es. Man denke das unmögliche könnte würklich werden. Wird dann nun nicht etwas zugleich würklich und nicht würklich seyn? Das fliesset aus dem Begriff, den man sich von dem unmöglichen zu machen sucht. Es wiederspricht sich aber selber. **Das unmögliche ist deswegen des Daseyns ganz und gar unfähig**; und kann es von keiner Macht empfangen, so gros und erhaben sie auch nur immer seyn mag. Daß aber nicht allein das mögliche, sondern auch alles mögliche würklich werden könne, ist gar leicht zu begreifen: weil aus der Verbindung der Existenz mit allen möglichen Realitäten kein Wiederspruch entsteht.

§. 202.

§. 202.

Nun lässet sich ienem Begriff der Allmacht noch ein anderer mehr bestimmter beysetzen. Dort sollte sie fähig seyn alles mit dem Daseyn zu bereichern, was daßelbe nur auser Gott annehmen könnte. (200.) Jetzt wissen wir, was das für Dinge sind, welche würklich werden können. Alles mögliche gehöret hierher. (§. 201.) Wir dörfen also auch sagen, wenn wir die Allmacht beschreiben wollen, sie sey eine stete Hinlänglichkeit allem auser Gott möglichen die Würklichkeit zu schenken.

§. 203.

In beyden Bedeutungen ist sie von Gott erweislich. Es ist zwar schon oben würklich geschehen: aber hier, da sie als eine Eigenschaft Gottes erscheinet, muß sie selbst von dem göttlichen Wesen abgeleitet werden. Nach der ersten Bedeutung flieset sie ganz augenscheinlich aus der unendlichen Vorstellungskraft Gottes. Diese ist stets hinreichend alle Realitäten auser Gott zur Würklichkeit zu bringen, soviel derselben nur das Daseyn annehmen können. (§. 60.) Druckt das nicht eine stete Hinlänglichkeit aus, alles des Daseyns fähige würklich zu machen? Wenn man denkt, in iener Beschreibung der göttlichen Kraft lägen nur die Realitäten; hier aber in diesem allgemeinen Ausdruck zugleich die Defecten, weil sich alles mögliche in diese und iene theilet: so irret

man

man in Absicht auf das letztere. Die Defecten sind des Daseyns nicht fähig. (§. 2.) Und in wie fern man bisweilen so redet als wären sie würklich, so heist es nichts als die endliche Realitäten, denen sie ankleben; und die hängen insgesamt von der Hinlänglichkeit der göttlichen Kraft ab. Man hat daher nicht Ursach zu zweifeln, daß Gott vermöge seines Wesens, seiner unendlichen Vorstellungskraft, allmächtig sey.

Das wäre der Beweis, darinnen die erstere Erklärung von der Allmacht zum Grunde liegt. So lässet sich auch einer auf die andere bauen. Dann die göttliche Kraft ist stets vermögend allen Realitäten auser Gott, die nur würklich werden können, das Daseyn zu geben. Können sie es aber auch alle annehmen? Ja, sie können es. Dann sie sind möglich. (§. 201.) Daher ohne Bedingung: die Kraft Gottes kann allen Realitäten auser ihm die Würklichkeit schenken. Nun entsteht aber eine andere Frage: Erschöpfen diese auch das ganze Reich der Möglichkeit auser Gott? Diese lässet sich wieder beiahen. Dann die Realitäten auser Gott insgesamt genommen, liefern den Inbegriff aller endlichen Realitäten. Darinn liegen auch zugleich alle Defecten. Beyde machen alles mögliche aus. Daher kann man nun Gott, an statt daß er vermöge seiner unendlichen Vorstellungskraft allen Realitäten auser ihm das Leben geben kann, eine stete Hinlänglichkeit alles auser

ihm mögliche würklich zu machen, oder die Allmacht beylegen. (§. 202.)

§. 204.

Sie ist eine wahre unendliche Eigenschaft. Dann dadurch leidet sie keine Einschränkung, weil man dem unmöglichen den Uebergang ins Reich der Würklichkeit abgesprochen. Alsdenn würde man sie eines Mangels beschuldigen können, wenn sie irgend einem Ding die Würklichkeit nicht geben könnte, das doch derselben fähig ist. Davon wird sie aber ewig frey bleiben, weil sie sich auf alles mögliche erstrecket. (§. 203.) Sie kann deswegen dem unmöglichen die Existenz nicht mittheilen, weil es durchaus nicht im Stande ist dieselbe anzunehmen. Es liegt also nicht an der Macht Gottes, sondern an dem Unvermögen des vermeinten Dings, das nicht würklich werden kann. Hier ist ein unendlicher Reichthum an Macht; aber das unmögliche kann nur nichts davon seines Unvermögens wegen nehmen. Und das kann der Allmacht Gottes eben so wenig Vorwürfe machen, als einer über das seichte Meer klagen darf, wenn es ihm in sein Gläsgen keine Ohm giesst. Kurz das unmögliche ist kein Gegenstand irgend einer Macht. (§. 207.) Genug, daß die göttliche allem möglichen ausser Gott das Leben geben kann.

§. 205.

Hierinn liegt die ganze Menge aller derivirten

ten möglichen Dingen. (§. 95.) Aus diesen lassen sich alle mögliche Welten bauen, (§. 96.) wenn man sie auf alle mögliche Weise zusammenfügt. Diese Verbindung ist auch etwas möglichs auser Gott. Sollte er deswegen nicht allen möglichen Welten das Daseyn geben können? Seine Allmacht lässet hierbey gar keinen Zweifel übrig. (§. 203.)

§. 206.

Diese Welten entstehen durch die Verbindung aller endlichen Substanzen, (§. 96.) welche vermöge des Begriffs einer Welt, der alle Glieder derselben verknüpft, eine Abhänglichkeit unter einander haben; und dadurch ein Zeugnis von ihrer Zufälligkeit ablegen. (§. 48.) Sie haben also ihr Daseyn nicht für sich. (§. 14.) Sie müssen es aus der allmächtigen Hand Gottes erwarten, welche sie insgesamt ins Gebiethe der Würklichkeit zu setzen im Stande ist. Solchen Dingen, die das Daseyn für sich nicht haben, denen aber doch ein Wesen lebt, das sie damit beschenken kann, pflegt man eben deswegen eine äusere Möglichkeit zuzuschreiben. Man sieht also, daß alle mögliche Welten ihre äusere Möglichkeit eben so von der Allmacht Gottes empfangen, wie sie ihre innere von der göttlichen Kraft nehmen. (§. 97.)

§. 207.

Alles, was sich in diesen Welten ereignen

würde, wenn sie würklich wären, wollen wir Begebenheiten nennen. Hält sich der Grund ihrer Würklichkeit selbst in den Dingen der Welt auf, so können sie mit Recht natürliche Begebenheiten heisen. Dann den ganzen Inbegriff aller Kräften in einer Welt pflegt man unter der Natur zu verstehen. Jedoch muß sich auch eine natürliche Begebenheit zuletzt von Gott ableiten lassen. Wir wissen ia, daß sich eine Welt ihr Daseyn nicht selbst geben könne. Gott muß es thun. (§. 206.) Und deswegen wird von dem Daseyn einer ieden Begebenheit der würkende Grund zuletzt in Gott gesucht. Aber wenn man ihn zunächst von einer in ihm findet, dann nennt man sie eine übernatürliche; weil sie ihr Daseyn von einer Kraft empfängt, die unendlich weit über die Natur erhaben ist.

§. 208.

Ehe wir von der Möglichkeit und Nothwendigkeit beyder in allen Welten reden, wollen wir zuvor einige Sätze erweisen, die hierbey nützlich sind und darauf wir aus dem folgenden manchmahl als auf Grundwahrheiten zurück sehen können. Der erste soll uns versichern, daß einer ieden endlichen Kraft in den Verrichtungen, die von ihrer Exsistenz trennbar sind, unüberwindliche Hindernisse können gesetzt werden, ohne ihr selbst das Daseyn zu nehmen. Dieses zu erweisen sind zwey Stücke vestzusetzen. Es muß einmahl

mahl möglich seyn, daß ihnen bey diesen Unternehmungen Wiederstand gethan werden kann. Und dann muß man eine Macht aufweisen können, deren Wiederstand sie zu besiegen allzu ohnmächtig sind. Wie nöthig beydes sey, wird man leicht begreifen. Was würde es helfen, ihnen eine weit mächtigere Kraft entgegen zu setzen, wenn bey den Verrichtungen, davon wir reden, ein ieder Wiederstand unmöglich wäre? (§. 201.) Beydes lässet sich aus ihrer Endlichkeit schlüsen. Das erste auf folgende Art: Die erwehnte Handlungen sind Veränderungen oder Begebenheiten, wenn wir uns dieselbe in einer Welt denken, (§. 207.) deren Grund in einer gewissen endlichen zur Welt gehörigen Kraft seinen Aufenthalt hat. Diese Begebenheiten sind so endlich als ihr Grund seyn muß. (§. 43.) Jene kann also vergröfert, dieser vermindert, ia ohne die Exsistenz der Kraft selbst anzugreifen, vermöge der Bedingung, weggenommen werden. (§. 3.) Ist iene gröser möglich, so kann die Folge für den Grund zu schwer, und dieser unzureichend werden. (§. 16.) Ist dieser vermindert, ia gar seine Abwesenheit möglich, so verhält sich die Sache eben so. Und auf eine iede Art bleibt es möglich einer endlichen Kraft in denen Handlungen, die nicht unzertrennlich mit ihrem Daseyn verbunden sind, ein Hindernis zu setzen, ohne sie selbst um ihre Würklichkeit zu bringen.

Aber ist es nun auch möglich, daß dieses stets unüberwindlich seyn könne? Es wäre ja wohl möglich, daß eine endliche Kraft diejenige, welche ihr wiedersteht überwältigte, und also das ganze ihr im Wege stehende Hindernis zu nichten machte. Dies ist das andere, welches wiederlegt seyn muß. Man nehme einmahl an, eine endliche Kraft wäre vermögend eine iede andere, die sich ihr in ihrer ganzen Stärke wiedersetzet, zu besiegen und ihren Wiederstand zu entkräften. Dann erst auf diese Art wäre es nicht möglich, daß einer endlichen Kraft stets ein unüberwindliches Hinderniß gesetzt werden könnte. Aber was folget hieraus? Muß nicht stets eine Kraft, welche eine andere ihr mit aller Stärke wiederstehende überwindet, mehr Stärke besitzen als diese? Und muß nicht deswegen eine endliche Kraft mächtiger als alle andere seyn, die ihr einen möglichen Wiederstand thun können? Wie falsch ist aber dieses? Die endliche Kraft soll mächtiger als alle andere, mächtiger als selbst die unendliche seyn. Das ist ja offenbar wiedersprechend. (§. 3.) Wir müssen also die angenommene Meinung verlassen. Wir müssen zugeben, daß es möglich sey, einer endlichen Kraft unüberwindliche Hindernisse in den Weg zu legen; und zwar alsdenn, wenn sie Handlungen vornimmt, die sich von ihrer Exsistenz trennen lassen; ohne sie deswegen ihres Daseyns selbst zu berauben.

§. 209.

§. 209.

Das war der eine Satz. Der andere soll uns überzeugen, daß Gott alle wahre Zufälligkeiten in allen endlichen Substanzen unmittelbar würken könne. Auf diese Wahrheit wird ausnehmend viel ankommen. Wir wollen sie also bestätigen: Gott kann allen endlichen Substanzen das Leben geben, ia er kann es ihnen in allen möglichen Verbindungen mittheilen. (§. 203. 205.) Aber kann er es auch unmittelbar thun? daran ist gar kein Zweifel. Wer ist dann auser Gott, der irgend eine Substanz würklich machen könnte? Ihm kommt dieses Vorrecht einzig und allein zu. (§. 50. 39.) Was sollte er sich demnach für eines Mittels bedienen können? Es lässet sich keines gedenken; und Gott muß alle in allen möglichen Verbindungen unmittelbar darstellen können. Es ist aber nicht möglich, daß eine Substanz ohne eine durchgängige Bestimmung das Daseyn annehmen kann. (§. 6.) Und eine Substanz in allen möglichen Verbindungen betrachtet, muß mit allen ihren nur möglichen wahren Zufälligkeiten versehen seyn. (§. 32.) Um deswillen kann Gott alle Substanzen mit allen ihren wahren Zufälligkeiten würklich machen. Es entsteht nun die Frage: bringt Gott diese wahre Zufälligkeiten auch unmittelbar hervor, oder wird es von den verbundenen Substanzen selbst verrichtet? Ich leugne das letzte; und zwar aus folgenden Gründen, Gott ruft die Substanzen unmittelbar zur Würklichkeit. Wir

reden also hier von der ersten Scene, darinn sie erscheinen. In dieser sind die Substanzen noch nicht mit einander beschäftigt. (§. 112.) Das gehört in die nachfolgende Auftritte. Dann lasse man sie Zufälligkeiten in einander bewürken, wenn sie erst selbst ihr Daseyn haben und dabey durchaus bestimmt worden; aber nicht eher. Eine bringt also diese Zufälligkeiten nicht in der andern hervor. Aber thut es nicht wohl eine iede in ihr selbst? o, das wiederspricht dem Begriff einer wahren Zufälligkeit. (§. 32.) Man begreift also leicht, daß es einzig und allein von Gott herkommen müsse, und daß er allen wahren Zufälligkeiten aller möglichen endlichen Substanzen unmittelbar das Daseyn geben könne. (§. 405.)

§. 210.

Nun gehen wir wieder zurück auf den Weg, den wir verliesen. Darauf zuerst von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der natürlichen Begebenheiten in allen Welten. Beyde sind darinn unleugbar. Dann es ist bekannt, daß die Dinge einer ieden Welt gleich einer Kette in einander hängen. (§. 96.) Eins empfängt sein Daseyn vom andern; welches auch selbst die Natur und Beschaffenheit mehrerer in einer Succession verbundenen Kräften erfordert. Und dergleichen Dinge werden eben natürliche Begebenheiten genennet.

§. 211.

Eben dies lässet sich auch von den übernatürlichen

lichen darthun. Dann ieder Welt, die wir uns als würklich gedenken, stehet noch eine unzählbare Menge anderer möglichen zur Seite. In diesen müssen sich mögliche Begebenheiten ereignen, die nicht in iener vorkommen. Wie, wenn diese von der allmächtigen Hand Gottes in den Bau der würklichen Welt eingefügt werden könnten? Sollte man dann wohl die Möglichkeit übernatürlicher Begebenheiten leugnen? Wir wollen ienes erweisen, und so wird man auch dieses zugeben. Die Beweisgründe lassen sich aus dem vorhergehenden zusammenlesen. Gott kann allen endlichen Kräften, daraus iede Welt aufgebauet ist, einen unüberwindlichen Widerstand thun. (§. 208.) Nun kann sich dieienige natürliche Begebenheit, welche sonst aus dieser verhinderten Kraft geflossen wäre, in der gegenwärtigen nicht zeigen. Aber Gott kann doch eine hierher schickliche von ienen, deren eben gedacht worden, nach seiner Allmacht einschalten. (§. 203.) Und so hätte man eine übernatürliche Begebenheit.

Wem dieser Beweis nicht gefiele, der könnte einen andern auch aus dem vorhergehenden nehmen. Gott kann alle wahre Zufälligkeiten aller endlichen Substanzen, unmittelbar bewürken. (§. 209.) Alle diese Substanzen machen den Stoff zu allen Welten aus. (§. 96.) Ihre Zufälligkeiten sind Begenheiten in denselben. (§. 207.) Aber wie müssen wir denn nun diese Zufälligkeiten nennen, die in einer Welt von Gott unmit-

mittelbar aufgeführet werden können? Sind es nicht übernatürliche Begebenheiten? (§. 207.) Da sieht man wieder, wie möglich in ieder Welt übernatürliche Begebenheiten sind.

Aber eben so nothwendig sind sie auch: Hierbey ist nur nöthig auf die erste Scene in ieder Welt zu merken. Keine kann sich ihr Daseyn selbst geben. (§. 206.) Sie muß es von Gott erwarten; und zwar in Absicht auf die erste Reihe unmittelbar. (§. 50. 39.) Darinnen liegt eine Menge von übernatürlichen Begebenheiten, (§. 207.) deren Abwesenheit in ieder Welt ganz und gar unmöglich ist. Dann wie sollten doch die nachfolgende Scenen ohne die von Gott aufgeführte erste erscheinen?

So möglich und nothwendig also natürliche und übernatürliche Begebenheiten, in ieder Welt sind: eben so unleugbar ist es auch, daß sie insgesamt in der Menge aller Welten versammlet liegen. Gott hat alle diese in seiner Allmachtshand: (§. 205.) warum nicht auch iene?

§. 212.

Dieses führet auf verschiedene Betrachtungsarten der Allmacht Gottes. Was thut Gott, wenn er eine natürliche Begebenheit würklich macht? Bedient er sich nicht des Laufs und der Ordnung der Natur. Allerdings? (§. 207.) Wir können deswegen die göttliche Macht, in wiefern sie stets zureicher allen natürlichen Begeben-

heis

heiten das Daseyn zu geben, eine ordinirte oder mittelbare Macht nennen. Und diese dörfen wir Gott ohne einen neuen Beweis beylegen. (§. 211.)

So wird auch schon im vorhergehenden von Gott behauptet, daß er stets vermögend sey alle übernatürliche Begebenheiten zu bewürken. (§. 211.) Das geschieht durch seine Allmacht. Aber braucht sie hierzu den Lauff und die Ordnung der Natur? Nein, sie thut es nicht unter diesen Bedingungen und ganz ohne alle Mittel. (§. 207.) Daher hat man recht, wenn man die Allmacht Gottes eine unmittelbare oder absolute heist, in wie fern sie alle übernatürliche Begebenheiten für ihre Gegenstände erkennt. Die Benennung flieset selbst aus der Sache, und der Beweis, daß sie Gott zukomme, aus dem vorhergehenden. (§. 211.)

§. 213.

Sie berechtigt uns Gott einzig und allein einen Wunderthäter zu nennen. Durch sie kann er alle übernatürliche Begebenheiten würklich machen. (§. 212.) Das sind eben Wunder; in vorzüglicher Bedeutung, wenn sie natürliche Kräfte übersteigen. Und kann man die von irgend einem andern als von Gott erwarten? Selbst der Begriff derselben gibt es nicht zu.

§. 214.

Diesem lässet sich noch eine Folge aus dem

Begriff der Allmacht Gottes beyfügen, die sie ganz ausnehmend über alle endliche Kräfte erhebet. Bey diesen trifft man gar oft an, daß sie gewisse mögliche Dinge nicht zur Würklichkeit bringen können. Wollte man aber demohngeacht annehmen, diese Dinge könnten ihr Daseyn von einer solchen Kraft empfangen, die es zu geben allzu ohnmächtig ist: so würde man sich selbst widersprechen. Man käme auf eine Unmöglichkeit. (§. 2.) Und daher kommt es, daß man ein gewisses mögliche, das durch eine eingeschränkte Kraft nicht würklich werden kann, in Absicht auf dieselbe physisch unmöglich nennt. Das bleibt im Gegentheil bey ihr physisch möglich, welches das Daseyn von ihr erhalten kann. Bey Gott wird sich keine physische Unmöglichkeit gedenken lassen. Dann er kann durch seine Allmacht alles mögliche würklich machen. (§. 203.) Alles muß vielmehr bey ihm physisch möglich seyn.

§. 215.

Lässet sich das wohl auch von der Verhinderung des bösen sagen, das sich in diese Welt eingeschlichen? Davon wollen wir nun reden. Es ist gar mannigfaltig. Die verschiedene Arten müssen deswegen sorgfältigst von einander unterschieden werden. — Weil in der Welt lauter endliche Dinge enthalten sind, so konnte es freylich nicht anders seyn, als daß ihnen auch Unvollkommenheiten, welche wir hier Uebel nennen, ankleben muſten. Es kommt aber nun auf die Art und

Weise

Weise an, wie sie ihnen anhängen. Mit einigen sind sie also befleckt, daß sie ganz und gar nicht von denselben gereinigt werden können. Diese sind bey allen endlichen Dingen nothwendig und bestehen selbst in den Mängeln, welche an dem Wesen und denen daher fliesenden Eigenthümlichkeiten kleben. Deswegen werden sie **nothwendige** oder **metaphysische Uebeln** genannt. Andere sind so beschaffen, daß sie endlichen Dingen nicht mit einer solchen Nothwendigkeit zukommen. Sie sind Defecten, die sich in den Zufälligkeiten derselben aufhalten. Daher heisen sie auch **zufällige Uebeln**. In der einen stehen moralische, in der andern physische. In der Erklärung beyder ist sehr viel Behutsamkeit nöthig. Man würde sehr übel zu recht kommen, wenn man alle Defecten, welche die Zufälligkeiten einschränken, dahin zählen wollte. Das moralische böse liegt in freyen Handlungen. Die sind hier endliche Zufälligkeiten. Sie können nie ganz ohne Defecten seyn. So könnte also ein endlicher Geist nie frey von moralischem bösen werden. Das ist dem Sprachgebrauch zuwieder. Es muß den Geist verlassen können, weil es bestraft wird. Daher ist eine Einschränkung nöthig. Man muß eine gewisse Forderung an die Freyheit annehmen, welche der Endlichkeit so angemessen ist, daß sie ganz kann befolgt werden. Die Fehler, welche nun in den sittlichen Handlungen gegen diese Forderungen begangen werden, können und sollen hier **moralische** oder **sittliche Uebeln** heisen. Diese

müs-

müssen, wie man wohl sieht, mit einem bewegenden Grund erscheinen. Es giebt auch Zufälligkeiten, die von einem Zwangsgrund abhängen. Bey endlichen Dingen sind sie endlich und nie frey von Defecten. Da ist nun also noch ein ganzes Heer von Fehlern übrig. Sollen diese alle, physische Uebeln genennet werden? Es scheinet unbillig zu seyn. Dann so würde der vorzüglichste Geist, der am nächsten vor Gott stehet, mit unzähligem physischen bösen beladen seyn. Und da ist doch dieser Ausdruck ziemlich ungewöhnlich. Wir wollen deswegen dieienige Fehler in den Zufälligkeiten endlicher Dingen physicalische nennen, welche mit einem zwingenden Grund erscheinen; aber nicht würden erfolgt seyn, wenn nie ein moralisches Uebel einen Zugang in die Welt gefunden hätte. Alle Defecten, welche unter diesen beyden Uebeln nicht begriffen sind und doch Zufälligkeiten einschränken, mögen überhaupt **Einschränkungen** genennet werden.

§. 216.

Nun lässet sich die Frage, von Verhinderung des Bösen in der Welt, nach und nach beantworten. Zuerst entsteht die Rede von dem metaphysischen Uebel. Es findet sich bey allen endlichen Dingen. Dann das Wesen derselben kann nicht anders als endlich seyn. (§. 45.) Und wie sollten aus diesen nicht ganz reinen Quellen von allen Mängeln gereinigte Eigenthümlichkeiten fliesen?

sen? Dieses ist schon im vorhergehenden genugsam wiederlegt worden. Die Mängeln in dem Wesen und den Eigenthümlichkeiten endlicher Dingen sind vielmehr unvermeidlich. Das sind die metaphysische Uebeln. (§. 215.) Daher ist es unmöglich endliche Dinge von metaphysischen Uebeln zu reinigen. Daraus bestehen aber doch alle Welten. (§. 96.) Gibt es nun eine Welt ohne metaphysisches Uebel? Gewis es kann keine geben.

§. 217.

So sieht es auch um die Möglichkeit des moralischen und physischen Uebels aus. Beyde sind mögliche Bestimmungen eines endlichen Dinges. (§. 215.) Ihre Möglichkeit ist aber entweder nothwendig oder nicht also. Man nehme das letztere an. Diese Bestimmung kann also bey ienem endlichen Ding zugleich unmöglich oder demselben wiedersprechend seyn. Das ist offenbar falsch. Wie kann ein Ding eine mögliche Bestimmung haben, die ihm doch wiederspricht. Wir müssen also das erstere ergreifen und eine nothwendige Möglichkeit des zufälligen Uebels bey einem endlichen Ding zugeben. Deswegen muß es aber auch ganz unmöglich seyn, von einem endlichen Ding die Möglichkeit seines moralischen oder physischen Uebels zu trennen.

§. 218.

Nun ist der Beweis fast schon fertig, daß

Gott

Gott das metaphysische Uebel und die Möglichkeit des moralischen und physischen bösen in dieser Welt, die er zur Würklichkeit erhoben, durchaus nicht habe verhindern können. In keiner einzigen Welt ist ia die Ausrottung des metaphysischen und der Möglichkeit des moralischen und physischen Uebels möglich. (§. 216. 217.) Ist dann nun hier eine Verhinderung thunlich? Nein, dann würde sie nur möglich seyn, wenn diese Uebeln weggenommen werden könnten. So bleibt sie aber unmöglich, und nie ein Gegenstand der göttlichen Allmacht. (§. 204.)

§. 219.

Aber das müssen wir ia nicht bis auf die Würklichkeit des moralischen und physischen bösen ausdehnen. Davon wollen wir das Gegentheil erweisen. Die Würklichkeit desselben ist so zufällig, daß es von dem Daseyn der Dingen, denen es zur Last ist, gar wohl weggenommen werden kann. Diese Trennbarkeit erfordert selbst der Begriff desselben. (§. 215.) Es kleber überdas freyen und natürlichen Handlungen an oder hängt doch von ihnen ab. (§. 215.) In beyden Fällen muß es verhindert werden, wenn diesen Verrichtungen ein unüberwindliches Hindernis gesetzt wird. Das kann Gott vermöge seiner Allmacht bey allen endlichen Kräften in denen Verrichtungen, die so trennbar als die gegenwärtige von ihrem Daseyn sind, ohne der Kraft selbst das Leben zu nehmen. (§. 208.)

(§. 208.) Wir schlüsen deswegen hieraus mit sicherer Gewisheit, daß Gott alles moralische und physische Uebel in dieser Welt durch den Gebrauch seiner Allmacht völlig verhindern könne ohne den endlichen Kräften darinn selbst das Daseyn zu entziehen.

Wer dasienige physicalische Uebel, welches etwann mit übernatürlichen Begebenheiten verbunden ist, nicht in diesem Beweis erblicket, der wird es unten sehen.

§. 220.

Wir könnten es also hierbey bewenden lassen. Doch mögte wohl die Ueberzeugung noch lebendiger werden, wenn noch ein Weg vorgeschlagen würde, darauf sich die erwiesene Möglichkeit einer Verhinderung noch näher begreifen liese. Man könnte deren manche finden. Hier sey nur einer, der uns einsweilen zur möglichen Verhinderung des moralischen bösen leiten kann. Vernunft und Erfahrung lehren uns, daß wir alsdenn eine moralisch böse Handlung verrichten, wenn sie uns angenehmer als ihre entgegenstehende gute vorkommt; daß wir sie im Gegentheil fliehen, wenn sie uns Eckel erregt, indem die ihr entgegengesetzte gute Handlung unsern ganzen Beyfall erhält. Könnte nun Gott dem Gedanken wehren, der uns das böse schmeichelhaft, das gute verhaßt darstellet; könnte er im Gegentheil den Anblick des bösen recht eckelhaft in uns machen,

und

und uns die vortheilhafteste und angenehmste Begriffe von dem entgegenstehenden guten beybringen: würden wir dann nicht vor dem bösen fliehen, zum guten aus allen Kräften eilen? Gewis wir würden es unter diesen Bedingungen thun. Beyde sind aber bey Gott möglich. Der Gedanke, welcher das böse reitzend abmahlt und das gute in eine unangenehme Gestalt einkleidet, ist eine verkehrte Handlung eines vernünftigen Wesens. Er ist zufällig und von der Exsistenz desselben trennbar. Gott muß ihn deswegen völlig verhindern können ohne selbst an das Daseyn des Geistes zu kommen. (§. 208) Eben so wird er auch die Vorstellung in demselben erwecken können, die das gute in seiner natürlichen und überwiegenden Schönheit; das böse in seiner Heslichkeit zeiget. Dann auch diese kann eine wahre Zufälligkeit seyn, die Gott vermögend ist unmittelbar zu bewürken. (§. 209) Was sollte nun noch weiter zur Verhinderung des moralischen bösen nöthig seyn? Gott kann das ausrotten, was die wahre Wurzel desselben ist. Er kann auch das schenken, wodurch man zum guten unwiederstehlich geleitet wird. Wir machen also abermahl den Schlus, daß Gott alles moralische böse, und zwar durch die Verhinderung der Reitzen zum bösen und unmittelbare Bewürkung der Trieben zum guten völlig verhindern könne.

Die Möglichkeit bey Verhinderung des phy-

physischen bösen begreiflich zu machen, ist nichts weiter anzuführen nöthig. Es fliesset von dem moralischen Uebel aus. (§. 215.) Wird nun seine Quelle verstopft, so kann es sich auch selbst nicht in die Welt ausbreiten. Und wie das möglich sey, ist eben gezeigt worden.

Der Dritten Abtheilung, von den analogischen Zufälligkeiten

Erster Abschnitt, von dem Willen Gottes in engerer Bedeutung.

§. 221.

So weit von den Eigenschaften Gottes. Jetzt folgen die analogische Zufälligkeiten. Unter ienen war unser Augenmerk zuletzt auf die göttliche Allmacht gerichtet. Der Wille in eingeschränkter Bedeutung gibt ihr gleichsam die gehörige Richtung. Das ist eine Gelegenheit, ihr denselben unmittelbar nach zu setzen. Hier wird es aber auch zu einer Nothwendigkeit, und das um desto mehr, ie unentbehrlicher die Kenntnis desselben in dem nach-

folgenden seyn wird. Alles übrige wird daher, als aus einer Quelle fliesen. Um der Kürze willen mag dabey in Zukunft die engere Bedeutung meistens unangemerkt bleiben. Es sey hier überhaupt erinnert, daß in dem gegenwärtigen Abschnitt nicht von dem Willen in weiterem, sondern in engerem Verstand gehandelt werde.

Das Daseyn der Welt berechtigt uns ihm Gott beyzulegen. Dann diese hat ihre Würklichkeit nirgends woher als von Gott empfangen. (§. 49.) Er hat sie von Ewigkeit her mit der allervollkommensten Deutlichkeit erkannt. (§. 116.) Sie ist auch aus unzählbaren Gütern erbauet. (§. 183.) Hier hat also Gott durch seine allmächtige That ein deutlich erkanntes gute zur Würklichkeit gebracht. Beweißt nicht eben das eine Neigung zum deutlich erkannten guten in eingeschränkter Bedeutung? (§. 169.) Und muß man nicht die einen Willen in engerer Bedeutung nennen? Wir irren uns also nicht, wenn wir behaupten, daß Gott die gegenwärtige Welt nach eben diesem Willen gewollt habe.

§. 222.

In ihm kann nichts endliches Platz finden. (§. 45. 74.) Dieser Wille wird ihm deswegen auch nur in der Unendlichkeit anständig seyn. Und dazu muß er erhoben werden, wenn wir ihn in göttlicher Gestalt erblicken wollen. Eine deutliche

Er-

Erkenntnis des guten, die zugleich mit einem Vergnügen begleitet seyn muß, (§. 170.) gehet vor ihm her. Man setze dafür eine Erkenntnis, die immer alle Güter in der grösten Deutlichkeit nebst dem vollkommensten Wohlgefallen darstellet. Er bewürket das gute. Man nehme an, er gäbe das Daseyn dem allerbesten. — Dem besten? warum nicht allen Gütern, so hat man auch das beste? — In dem besten können entweder alle Güter liegen oder nicht. Im ersten Fall wird man mit dem Ausdruck zufrieden seyn. Im andern wäre es noch in dem zur Unendlichkeit zu erhebenden Willen ein nicht geringer Fehler, denen nicht in dem besten liegenden Gütern zu gefallen, dieses selbst zu vernachlässigen. Darum soll er vielmehr das beste würklich machen. Er soll es auch für sich selbst wegen iener allerdeutlichsten und angenehmsten Erkenntnis (dann Erkenntnis lenkt nur vermöge der Erfahrung den Willen) dergestalt thun, daß ihm die Unterlassung desselben weder in Ansehung seiner selbst noch in Vergleichung mit fremdem Antrieb unmöglich wäre. Werden wir dann nicht einen freyen Willen in seiner Unendlichkeit erblicken? Und so schickt er sich nicht allein für Gott, sondern er muß ihm auch also beygelegt werden; weil der Wille eine den Verstand stets begleitende und also mit ihm gar wohl zu vereinigende Bestimmung ist. (§. 74. 4.) Gott wird demnach durch seinen Willen in engerer Bedeutung, das allerbeste, wegen

der allerdeutlichsten und von dem allerhöchsten Wohlgefallen begleiteten Erkenntnis desselben, mit vollkommener Freyheit, in den Besitz der Würklichkeit setzen.

§. 223.

Ob nun gleich dieser Wille das beste einzig und allein zur Würklichkeit erhebt, so wird er sich doch nicht weiter als auf die gegenwärtige Welt erstrecken können. Dann Gott neigt sich durch denselben keinesweges auf sich selbst. (§. 168.) Und auser dieser Welt finden sich keine ins Daseyn von ihm geführte Güter, (§. 48. 49.) auf die sich doch einzig und allein dieser Wille beziehet. (§. 168.) Sie ist deswegen der einzige Gegenstand desselben. Und das gereicht ihr zu einer ganz ausnehmenden Ehre. Der Vorzug, den sie daher nimmt, ist sehr beträchtlich. Dann wie muß ein Gegenstand desselben beschaffen seyn? Muß er nicht an Güte alle übrige auser Gott übertreffen? (§. 222.) Was kann man also von der gegenwärtigen Welt gewisser sagen, als daß sie unter allen, die auf den göttlichen Ruff in der Würklichkeit erschienen wären, die beste sey.

Es wird rathsam seyn, sich noch hier des Ausdrucks zu enthalten, daß sie unter allen möglichen die beste sey. Die Ursachen sind folgende. Es ist ganz unleugbar, daß das moralische Uebel, welches freyen Handlungen anklebet, aus der Welt ver-

verbannet seyn könnte. (§. 16. 215.) So auch das daher entspringende physische. (§. 215.) An sich betrachtet ist deswegen eine Welt möglich, darinn keines von diesem bösen befindlich. Nun entsteht aber die Frage: Ist diese besser als die gegenwärtige? Viele sind hier überaus bald mit ihrer Antwort fertig. Sie beiahen es; und bedenken nicht, daß dazu eine völlige Einsicht in das Ganze der beyden vergliechenen Welten nöthig sey. Sie lassen sich dadurch nicht einmahl behutsam machen, wenn man in der gegenwärtigen Welt gewahr wird, daß grose Güter unzertrennlich mit gewissen Uebeln verbunden sind. Es scheint vielmehr so nothwendig als vernünftig zu seyn, bey Beantwortung dieser Frage seine Schwäche zu bekennen. Sie führt aber auf eine andere, die sich entscheiden läßt. Man setze einmahl, eine so vom bösen freye Welt wäre besser als die gegenwärtige. Würde sie nun wohl auch also im Daseyn erscheinen? Und wie würde dieses geschehen können? So, daß das Uebel durch die sich selbst überlassene wohl gebrauchte Freyheit der Geschöpfen vermieden würde? oder dergestalt, daß sie auch noch besser als die unsrige bliebe, wenn schon unmittelbare göttliche Würkungen den Misbrauch der Freyheit verhinderten? (§. 219.) Dann es ist nicht einerley, ob das Uebel durch eigene Kräfte der moralischen Geschöpfen vermieden, oder durch wunderthätige göttliche Würkungen abgehalten wird. Eine Welt von der letzten Art ist unmöglich, weil sie sonst Gott

würde ins Daseyn geführt haben; da er es konnte (§. 219.) und wollte. (§. 222.) Wäre das erste wahr, so hätte Gott einen sehr grosen moralischen Fehler bey der Wahl der gegenwärtigen Welt begangen. (§. 222) Wenn man also auch in diesem ersten Fall ohne Ursach annehmen wollte, es wäre eine Welt, an sich betrachtet, möglich, welche die unsrige an Güte überträfe: so würde sie doch nie, in der Würklichkeit auftretten; und unsere Welt bleibt daher noch unter allen, die im Daseyn erscheinen würden, die beste. —

§. 224.

Hierbey werden uns zwo Fragen auffordern. Die eine will den Grund wissen, warum Gott die beste Welt gewollt habe. Die andere wird nach der Beschaffenheit fragen, wie er sie begehret. Wir wollen beyde beantworten, weil wir eben dadurch die schönste Gelegenheit empfangen die verschiedene Merkmahle des gegenwärtigen Willens an Gott nach und nach zu entdecken. Die erste lässet sich zum theil aus dem Begriff des unendlichen Willens befriedigen. Darinn findet sich, daß Gott das beste wolle, weil er es mit dem allerhöchsten Wohlgefallen aufs deutlichste erkennet. (§. 222.) **Wir geben deswegen die mit dem höchsten göttlichen Wohlgefallen verbundene vollkommen deutliche Erkenntnis dieser Welt als des besten auser Gott** (§. 223.) **mit Recht für einen Grund aus, der ihn sie zu begehren bewogen hat.**

§. 225.

§. 225.

Dieser Grund muß noch auf einer andern Seite betrachtet werden. Jetzt wollen wir uns dazu den Weg bahnen. Das unendliche göttliche Wesen verträgt sich mit keiner endlichen Realität. (§. 45.) Was in Gott seyn soll, das muß seines Wesens wegen unendlich seyn. (§. 74.) Sollte das nicht auch von allen göttlichen Handlungen gelten? Es wird niemand daran zweifeln, daß nicht auch alle Verrichtungen Gottes eben um deswillen müssen unendlich, höchstvollkommen, (§. 76.) und die allerbesten seyn. (§. 170.) In dem göttlichen Wesen findet sich also der Grund von der Unendlichkeit aller göttlichen Handlungen. Und eben aus der Ursach pflegt man von einer Handlung, die in so fern im göttlichen Wesen gegründet ist, zu sagen, daß sie mit den Vollkommenheiten Gottes übereinstimme oder **Gott anständig sey.** Diese Anständigkeit für Gott bestehet auf diese Art einzig und allein in der Unendlichkeit, die ihren Grund gewissermasen in dem göttlichen Wesen hat. Das ist aber von allen seinen Verrichtungen wahr. Es ist also ganz auser Zweifel, **daß er auch um deswillen eine Handlung unternehme, weil sie ihm anständig ist.** Doch ist dies nur ein ganz allgemeiner Grund, weil er sich auf die ganze göttliche Geschäftigkeit ausdehnet.

§. 226.

Man muß ihn deswegen auch anführen, wenn

die Frage, warum Gott die beste Welt gewollt habe, beantwortet werden soll. Das Wesen des Willens erfordert aber, daß Gott auch dasienige, was ihm ein Grund des Wollens werden soll, vollkommen deutlich erkenne. (§. 222.) Dann diese Erkenntnis ist iedesmahl die Triebfeder des Willens, weil sie dasienige vorhält, was zum Wollen antreiben kann. Wir machen hieraus den Schlus, daß Gott das Wollen, wovon die gegenwärtige Welt das Daseyn hat, deswegen unternommen habe, weil er es für höchstanständig für sich mit der vollkommensten Deutlichkeit einsehen. Diese Anständigkeit ist nichts anders, als die Unendlichkeit, die höchste Vollkommenheit und Güte desselben. (§. 225.) Und worinn werden diese Vorzüge bestehen? Wird dieses Wollen nicht so vorzüglich seyn, weil dadurch das allerbeste bewürket wird? Darinn besteht eben der gröste Vorzug des Willens, wenn er sich aufs beste lenket. (§. 222.) Man darf also auch sagen, daß der Grund von diesem Wollen darinn zu setzen sey, daß Gott aufs deutlichste erkannt habe, das allerbeste werde dadurch auser ihm bewerkstelligt. Und was ist das, welches seine Würklichkeit daher nimmt? Ist es nicht die gegenwärtige Welt? Nichts anders; aber deswegen wird auch Gott diese Welt gewollt haben, weil er sie als das beste, das iemahls auser ihm erscheinen würde, auf das allerdeutlichste mit dem grösten Beyfall erkannt hat. Und so kommen wir auch auf

dies-

diesem Wege wieder zu unserer alten Wahrheit. (§. 224.)

§. 227.

Die erste Frage ist nun beantwortet, und zugleich der Grund des Wollens in Gott angezeigt. Nun zur andern. Da muß entschieden werden, ob Gott für sich selbst ohne allen Zwang sein Wollen unternommen. Hierzu sind einige Vorbereitungssätze unentbehrlich. — Wir wissen schon aus dem vorhergehenden, daß alles mögliche und also auch alle mögliche Welten, an sich betrachtet würklich werden können. (§. 201.) Wir finden auch eben daselbst unumstöslich erwiesen, daß Gott vermögend sey, allen diesen das Leben zu geben. Er ist sich auch dieser seiner Stärke stets auf das allervollkommenste bewust. (§. 136.) Was ist von Seiten Gottes und den Dingen auser ihm weiter nöthig, wenn wir behaupten wollen, daß er alle mögliche andere Welten eben sowohl als die gegenwärtige durch seine Allmacht zur Würklichkeit bringen könne? Hierzu setze man die Spontaneität mit welcher er sein Wollen ausübet. Vermöge dieser muß er durch seine eigene Kraft wollen. Wer wird aber daran zweifeln? da Gott ganz und gar unabhängig ist und von allem göttlichen den Grund in sich selbst enthält. (§. 60. 63. 79.)

§. 228.

Nun sind nur noch die Kennzeichen der aller-

vollkommensten Freyheit nöthig: und dann sind wir in den Stand gesetzt sie auch von Gott zu erweisen. Sie ist eine Haupteigenschaft des Willens in engerer Bedeutung; und dann treffen wir sie darinn in ihrer höchsten Vollkommenheit an: wenn er das beste mit aller Spontaneität wegen der allerdeutlichsten Erkenntnis desselben also will, daß er demohngeacht auch ein iedes andere aus allen möglichen, hätte begehren können. Sollte nicht eine so vollkommene Freyheit in dem göttlichen Willen herrschen? Wir wollen uns davon auf folgende Art überzeugen. Gott will das beste nach seinem Willen in engerer Bedeutung. (§. 222.) Er will es deswegen, weil er es mit der allervollkommensten Deutlichkeit als das allerbeste ansieht. (§. 224. 226.) Aber bey diesem allem kann er doch an dessen statt ein iedes andere aus dem ganzen Reich der Möglichkeit aussuchen. (§. 227.)

§. 229.

Es wird auch an dem Willen als eine ganz ausnehmende Vollkommenheit gepriesen, wenn er sich stets nach dem Maas der Güte richtet. Man mögte wohl nicht glauben wollen, daß sich dieses auch der gegenwärtige göttliche Wille zu rühmen habe, weil er sich nur auf einen Gegenstand, diese Welt, lenket. Aber man erinnere sich, daß auch alsdenn der Wille seinen Gegenständen vollkommen angemessen sey, wenn er das gröste gute

mehr

mehr als alle andere begehrt, und also das beste allen andern vorzieht. (§. 177. 178.) Das ist geschehen, indem Gott durch seinen Willen die gegenwärtige unter allen möglichen Welten herausgesucht und zur Würklichkeit erhoben. (§. 223. 227.) **Sein Wille richtet sich deswegen auch nach dem Maas der Güte.**

§. 230.

Noch ist es der Mühe werth zu erinnern, wie verständlich sich derselbe aus der unendlichen Vorstellungskraft Gottes herleiten lasse. Diese reichet hin allen Realitäten auser Gott die Würklichkeit zu geben. (§. 64.) Eben das thut der Wille Gotes, davon hier die Rede ist, bey den Realitäten, welche die gegenwärtige Welt ausmachen. (221.) **Da sieht man auf eine gar deutliche Weise, wie er aus dem Wesen Gottes begreiflich sey.** Aber nicht als eine Eigenschaft. Hier ist keine Nothwendigkeit, kein zwingender Grund. Der würde die Freyheit bestreiten. (§. 228.) Mit einem bewegenden Grund, welcher allein mit der Freyheit bestehet, muß er vielmehr in der unendlichen Kraft Gottes erzeugt werden. (§. 16.) Das ist ein sicheres Kennzeichen, von einer **analogischen Zufälligkeit**; (§. 32.) und die wahre Ursach, warum er hier in der Reihe derselben stehet.

§. 231.

Jetzt wollen wir ihn gegen die Güter in der Welt halten und daher Gelegenheit nehmen einige

Zer-

Zergliederungen bey ihm vorzunehmen. Es ist schon erwiesen, daß er sich auf die gegenwärtige Welt beziehet. (§. 223.) Woraus ist diese erbauet? Sind es nicht alle Güter, die diese und keine andere Beschaffenheit haben, die gerad in diesen Verbindungen; die zu dieser Zeit und an diesem Ort vorkommen; und also unter einander geflochten die ganze Welt ausmachen? (§. 183.) Gott wird deswegen alle Güter, die von dieser Art sind; in diesem Zusammenhang, zu dieser Zeit, an diesem Ort würklich werden, nach eben diesem Willen begehren. Er gibt zugleich seinen Gegenständen das Leben. (§. 222.) Daher kann man auch mit Recht sagen, daß in demselben der Grund von dem Daseyn aller in der Welt befindlichen Güter liege, die so und nicht anders beschaffen sind; die in diesem Zusammenhang, zu dieser Zeit, an diesem Ort in dem Reich der Würklichkeit erscheinen. In diese Liste hat man auch das gütige Geschick oder das Glück zu schreiben. Es schenkt uns ja Güter, die in dieser Welt vorkommen, und ihr Daseyn vom göttlichen Willen nehmen.

§. 232.

Hier lässet sich schon einigermasen vermuthen, daß eben dieser göttliche Wille, von dem die ganze Welt das Leben hat, eine Ausübung der Allmacht sey. Und dieses wird unleugbar, wenn man bedenkt, daß die Allmacht eine Hinlänglich-

keit

keit in Gott ist, allem auser ihm das Daseyn zu schenken. (§. 203.) Der Wille thut dieses würklich. (§. 221.) Er ist deswegen ein Gebrauch der Allmacht. Aber er ist auch zugleich der allervollkommenste, insonderheit ein vollkommen freyer Gebrauch derselben: weil er selbst unendlich ist, (§. 222.) und in ihm die allervollkommenste Freyheit ihren Sitz hat. (§. 228.)

§. 233.

Dieser Satz soll uns behülflich seyn ihn nach seinem ganzen Umfang in verschiedene Classen zu ordnen; und zwar erstlich in dieienige, welche man unter die Rubrick setzen kann, wodurch sonderlich die nächste oder entferntere Abhänglichkeit von demselben ausgedruckt wird. Bey Betrachtung der göttlichen Allmacht wurde erwiesen, daß sie theils eine mittelbare theils eine unmittelbare bey einer ieden Welt seyn müsse. (§. 212) Durch diese sollten übernatürliche Begebenheiten oder Wunder erscheinen. Von iener konnten nur natürliche Begebenheiten abhängen. Soll es nicht angehen den Willen eben so abzutheilen? Es wird ganz schicklich seyn, weil er nichts anders als ein Gebrauch der Allmacht ist. (§. 232.) Man nenne ihn deswegen den unmittelbaren göttlichen Willen, wenn durch ihn die unmittelbare Allmacht ausgeübet wird. Gebraucht aber Gott seine Macht auf eine mittelbare Weise, so ist das sein mittelbarer Wille. Daß wir in beyden

Stü-

Stücken recht haben, ist schon aus dem vorhergehenden sichtbar. (§. 212.)

§. 234.

Bey den weiteren Eintheilungen sieht man nur auf die verschiedene Art und Weise, wie der Wille seine Gegenstände bewürket. Soviel ist schon ausgemacht, daß sie in irgend einer Scene der Welt auftretten. (§. 231.) Sie erfordern deswegen insgesamt einen Grund ihres Daseyns. (§. 48. 17.) Wann nun der göttliche Wille den Zwangsgrund zu einem guten darstellet, dann kann man ihn den zwingenden oder nöthigenden Willen nennen. Reicht er den bewegenden Grund dazu, so mag er der bewegende oder der gesetzliche heisen. Von ienem werden alle natürliche gute Handlungen abhängen. Dann sie geschehen mit einem Zwangsgrund. (§. 215.) Von diesem müssen die freye Geschäfte, die eines bewegenden bedörfen, herkommen. (§. 215.)

§. 235.

Daß beyde in Gott würklich sind, daran ist kein Zweifel. Die Welt ist voll von Gütern, die man in ihrer natürlichen Geschäftigkeit erblicket. Soll Gott nicht die Quelle hiervon seyn? Er ists allerdings und zwar durch seinen Willen. (§. 231.) Es ist also ganz gewis, daß doch wenigstens der zwingende Grund, womit diese Güter erscheinen, zuletzt vom göttlichen Willen abhängen, und dadurch

durch wird der nöthigende Wille in Gott bestättigt. (§. 234.)

§. 236.

So dörfen wir auch an der Würklichkeit des gesetzlichen Willens ganz und gar nicht zweiflen. Er bezieht sich auf freye gute Handlungen. (§. 234.) Diese machen uns vollkommen. (§. 170.) Eben diese Vollkommenheiten zu betrachten, theilt Gott durch seinen Willen in der Geisterwelt das Vermögen aus und befiehlt es zu gebrauchen. (§. 231.) Ja selbst die Erkenntnis von diesen angenehmen Früchten rechtschaffener Handlungen schenkt er wenigstens durch seinen mittelbaren Willen. (§. 233.) Er reicht also wenigstens mittelbarerweis Reitze und Triebe zum guten dar, und hält der Freyheit vernünftiger Wesen Bewegungsgründe vor daßelbe zu befolgen. Ist das nicht der in Gott geschäftige bewegende Wille? (§. 234.)

§. 237.

Er lässet sich noch aus zween andern verschiedenen Gesichtspunkten ansehen. Es ist zwar diese Welt, soweit wir sie vor Augen haben, gleichsam ein Schauplatz des Lasters. Aber doch blühen auch noch hie und da Früchte der Tugend. Und wer wollte so verwegen seyn und sagen, daß in diesem ganzen unermeslichen Gebäude keine rechtschaffene Thaten zu finden seyen, weil sie bey uns so selten sind? Der bewegende Wille, welcher

sich

sich auf diese gute freye Handlungen beziehet, die würklich in der Welt durch ihn erfolgen, mag der vollendende oder vollbringende göttliche Wille heisen. Man könnte den zwingenden, der seinen Effect erreicht, auch so nennen. Wiedersteht aber dem gesetzlichen die Bosheit der freyen Geschöpfen, welches bey dem bewegenden Grund, den er schenket, möglich ist, (§. 17.) dann bleibt er unvollendet. Jedoch wird ieder ernstlich seyn. Dann ernstlich heist der Wille, wenn er Mittel darreicht, welche, wenn sie gebraucht werden, zur Vollbringung des Guten vollkommen hinreichend sind. Das thut sowohl der vollendende als unvollendende. Der bewegende überhaupt verknüpft mit den freyen Handlungen solche Reitze, die zur Ausübung des guten treiben können. (§. 234.) Und Gott wird allerdings die Ausübung der Tugend ernstlich wollen.

§. 238.

Nach diesen verschiedenen Betrachtungsarten ist eine kleine Ausschweifung nützlich, um nach und nach die Güte der Welt, darauf sich der göttliche Wille neigt ein wenig genauer kennen zu lernen; und zugleich hie und da eine Einstreuung von demselben zu machen. Der gegenwärtigen Welt ist der Rang vor allen übrigen, die sonst ins Daseyn tretten würden, ertheilet worden. (§. 223.) Worinn besteht dieser? nur darinn, daß sie die beste ist; und daß man ihr mit gleichem

Recht

Recht die gröste Vollkommenheit beylegen kann, deren nur eine unter allen in dem Daseyn erscheinenden Welten, fähig ist. (§. 223. 170.) Eben dadurch trägt sie das Gepräge der grösten Güte an sich. Und man sieht leicht, daß unter dieser höchsten Güte nichts anders verstanden werde, als der Inbegriff aller zur Welt gehörigen und also in ihr und durch sie (in wie fern sie eben diese und keine andere ist) möglichen Güter, womit sie sich über alle Vollkommenheiten erhebet, die irgend eine andere in der Würklichkeit auftretende Welt haben würde.

§. 239.

Das Bild, welches von dieser vorzüglichen Güte in dem unendlichen Verstand Gottes liegt, wird ihn auch bewogen haben, unsere Welt unter allen möglichen auszusuchen. Dann oben hörten wir, daß die allerdeutlichste Erkenntnis derselben, als des besten auser ihm, seinen Willen auf sie gezogen habe. (§. 224. 226.) Hier lässet sich dieses von der vollkommensten Erkenntnis der grösten Güte derselben sagen. (238.)

§. 240.

Diese höchste Güte, muß ein sicherer Zeuge von den göttlichen Vollkommenheiten werden. Wir lassen dieses Recht einer ieden vollkommenen Arbeit wiederfahren, und sagen, daß sie gleichsam ein Spiegel sey, der die Vollkommenheiten ihres Werkmeisters von sich ausstreuet. Wir müsten

sehr eigensinnig seyn, wenn wir nicht zugleich zugeben wollten, daß sich in dem Werk, das über alle andere an Vollkommenheit und Güte weit erhaben ist, die allergröste Vollkommenheiten des Urhebers am meisten erblicken liesen. Diese allgemeine Wahrheit mit einer Welt verglichen, läßt keinen Zweifel übrig, daß in der vollkommensten und besten, und sonst in keiner, die göttliche Vollkommenheiten am meisten sichtbar seyen. Und zwar wird mit dieser höchsten Güte der Welt entweder nur die Möglichkeit, die göttliche Vollkommenheiten darinn am allermeisten zu lesen, verbunden seyn, oder es wird auch zugleich die vorzüglichste Erkenntnis der Gottheit von derselben unzertrennlich bleiben. Die erstere Vermuthung hat einigen Schein vor sich. Aber wir wollen ihr das blendende abziehen. Man bedenke nur, daß die Erkenntnis, welche die Geister von ihrem Gott haben, eben zu ienem vollkommenen Werk, davon wir sprechen, hauptsächlich gehöret; und eine so vorzügliche Vollkommenheit in der Welt ist, daß man daher mehr als von allem andern zu den inneren Vorzügen der Gottheit geleitet wird; und daß eben durch diese endliche Vollkommenheiten die unendliche aufs neue sichtbar werden müssen. Nun nehme man an, in der allerbesten Welt wäre nicht auch die allererhabenste Erkenntnis von Gott, die sich endliche Wesen in einer zum Daseyn erhobenen Welt machen können. Was wird hieraus sicherer als dieses folgen, daß sich aus der

aller=

allerbesten Welt die Vollkommenheiten Gottes nicht am meisten erkennen lassen: weil darinn das Hauptstück der Vollkommenheiten weggenommen wird. Das wiederspricht dem eben erwiesenen Satz. Wir dörfen deswegen nicht zugeben, daß man von der grösten Güte einer Welt die erhabenste Erkenntnis der Gottheit trennet. Wir müssen vielmehr behaupten, daß in der besten Welt die göttliche Vollkommenheiten nicht allein am meisten sichtbar seyen, sondern auch würklich darinn am allermeisten unter allen Welten erkannt werden. Und wir haben uns auch in diesem Beweis das Recht erworben, den gegenwärtigen Satz umzudrehen. Dann nur von der besten Welt kann er behauptet werden.

§. 241.

Diese Betrachtung wird die Güte der Welt auf verschiedenen Seiten zeigen. Das ist gut, was sich mit einer Vollkommenheit verbindet. Um deswillen pflegt man auch etwas in Absicht auf uns gut zu nennen, wenn unsere Vollkommenheiten einigermasen in demselben gegründet sind. Nach dieser Bedeutung muß das gute in Absicht auf Gott, auf eine gewisse Art den Grund von den göttlichen Vollkommenheiten enthalten. Scheinet das nicht ein wenig verwegen zu klingen, wenn man so von ganz unabhängigen Vollkommenheiten redet? Wir wollen uns hierüber erklären, daß es niemand anstösig seyn wird. Es würde ein be-

trächtlicher Fehler seyn, wenn man einen Realgrund unter jenem Ausdruck verbergen wollte. (§. 16.) Der soll es nicht seyn. Aber was hat man für einen andern auser diesem als den logicalischen? (§. 16.) Den werden wir denn hier annehmen müssen. Wir können es aber auch ohne alle Sorge thun. Durch denselben wird den göttlichen Vollkommenheiten selbst, keine Abhängigkeit von irgend einem Wesen auser Gott beygelegt. Dann dieser reicht nur die Erkenntnis von denselben, so wohl die mögliche als würkliche. (§. 16.) Was wird nun das gute gegen Gott anders seyn können, als dasienige, woraus die Möglichkeit und die Würklichkeit der Erkenntnis seiner unendlichen Vollkommenheiten flieset? Was das beste in Absicht auf ihn anders, als dasienige, woraus man die erhabenste Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten sowohl schöpfen kann, als würklich nimmt? Daher lässet sich nun die höchste Güte in Absicht auf Gott leicht begreifen. Sie kann nichts anders an einem Ding seyn, als die Möglichkeit die göttliche Vollkommenheiten aus demselben am meisten zu erkennen und die daher würklich gezogene vorzüglichste Erkenntnis derselben.

§. 242.

Diese Güte darf der gegenwärtigen Welt durchaus nicht abgesprochen werden. Eine Welt, welche die vollkommenste unter allen ist, in der

müs-

müssen sich auch die Vollkommenheiten Gottes am meisten spiegeln und wie in einem Spiegel würklich erblickt werden. (§. 240.) Ihre Vollkommenheiten, die Güter, die in ihr liegen und damit sie allen andern vorgehet, geben ihr die höchste Güte an sich betrachtet. Jene Folge, welche hieraus in Absicht auf Gott flieset, eignet ihr die grösste Güte in Ansehung desselben zu. (§. 241.) Nach der ersteren ist sie das beste an sich betrachtet, nach der andern, das beste, wenn wir sie gegen Gott halten. So unzertrennlich sind diese beyde Vorzüge derselben. Und man mag sie die beste nennen, in welcher Bedeutung man will, so wird sie doch die beste für sich betrachtet und die beste in Absicht auf Gott seyn; sie wird sich der grösten Güte für sich und in Ansehung Gottes rühmen können. (§. 170.)

§. 243.

Dadurch lässet sich der schon angegebene Grund des göttlichen Willens, der diese Welt erwählet, in zween zerfällen. Dort war er die allerdeutlichste Erkenntnis von der grösten Güte, welche die gegenwärtige Welt für andern auszeichnet. (§. 239.) Jetzt hören wir, daß sich in dieser Eigenschaft zwo unzertrennlich aufhalten; die Güte der Welt an sich erwogen, die Güte in Absicht auf Gott. (§. 242.) Wir theilen deswegen den Grund, von welchem Gott zur Erwählung dieser Welt bewogen worden, in die göttliche Erkenn-

kenntnis von dieser und von iener Güte. Der eine Grund ist von der Welt selbst hergenommen. Den andern empfängt Gott gewissermasen von sich selbst. Ein Grund von der ersten Art, heist ein obiectivischer; einer von der andern, ein subiectivischer. Und so sieht man, daß Gott bey Erwählung dieser Welt nach seinem Willen in engerer Bedeutung, sowohl einen obiectivischen als subiectivischen Grund gehabt habe. Man sieht aber auch zugleich, daß der obiectivische in der allerdeutlichsten Erkenntnis von der grösten Güte der Welt, an sich erwogen, zu setzen sey; und daß der subiectivische in einer solchen Erkenntnis der höchsten Güte, die die Welt in Absicht auf Gott hat, bestehen müsse.

§. 244.

Aber obgleich hier die Erkenntnis der höchsten Güte, welche diese Welt zieret, für einen Grund des göttlichen Wollens ausgegeben wird: so darf man doch noch immer behaupten, daß Gott diese Güte selbst wolle. Dies kann uns eben so wenig Vorwürfe machen, als demienigen, der die Vorstellung seines Endzweckes für den Grund seiner Geschäftigkeit ausgiebt und doch versichert, daß er seine Absicht von Herzen wolle. Die Sache und ihre Vorstellung sind ia sehr weit von einander unterschieden. Wir können deswegen ohne Sorge glauben, daß Gott die höchste Güte wolle,

die

die diese Welt für sich selbst und in Absicht auf ihn hat. Er will in alle Güter in derselben. (§. 231.) Diese ganze Menge macht ihre ganze Güte aus, (§. 238.) darinn die beyde erwehnte liegen. (§. 242.) Gott will sie deswegen nicht allein, sondern er begehrt sie auch nach seinem vollbringenden Willen. Dann sie kommen beyde zur Würklichkeit. (§. 238. 242.)

§. 245.

Deswegen wird es nicht möglich seyn, daß sich etwas in der Welt ereigne, das dieser Güte wiederspräche oder sie gar störte. Und sollte sich allenfalls so etwas, das dieselbe mit Nachdruck bestritte, in die Welt einschleichen wollen: so ist es ganz unumgänglich nöthig, daß Gott demselben ein unüberwindliches Hindernis vorsetze.

§. 246.

Ja so kann man auch auf der andern Seite von den Dingen urtheilen, die zu Erreichung dieser höchsten Güte der Welt unentbehrlich sind, daß sie Gott ganz gewis nach dem vollbringenden Willen begehre. Dann er will diese Güte selbst also. (§. 244.) Wie könnte es nun möglich seyn, daß er dasienige, welches so unzertrennlich von derselben, als ein Grund von seiner Folge ist, nicht auf diese Art begehren sollte? — Vielleicht glaubt man, es müsse noch mehr gesagt werden, Gott müsse nemlich auch dieienige

Güter begehren, welche sich nur mit der höchsten Güte der Welt vereinigen lassen. Allein diese liegen in ienen enthalten. Dann bloße vereinbare, die nicht unzertrennlich von dieser Güte wären, gibt es nicht. Hier glaubt man Güter zu finden, welche sich zwar von der höchsten Güte trennen, aber doch mit derselben verbinden lassen. Man will also noch Güter zu der höchsten Güte hinzufügen, oder noch über die Menge aller in dieser Welt möglichen Güter andere hinzusetzen können. (§. 238.) Das ist ia unmöglich. Folglich hat man das letztere nicht nöthig und bleibt mit Recht bey dem ersten Satz.

§. 247.

Alle Güter in der Welt sind vielmehr von ihrer höchsten Güte unzertrennlich. Sie sind so und nicht anders beschaffen. Sie tragen gerad in dieser und keiner andern Beschaffenheit das ihrige zu Erreichung der grösten Güte bey. Daher muß man eben von diesem Grad des guten, dazu sie erhaben sind, sagen, daß er mit der höchsten Güte am meisten übereinstimme. Man hat zugleich ein Recht sie in Absicht auf diesen Grad des guten, das weder höher noch niedriger zu Erhaltung der grösten Güte seyn muß, vor die beste Theile zu halten, wenn man sie mit dem Ganzen abwäget. Aus keinem andern Grund wollen wir auch diese ihre Güte selbst das beste in den Theilen nennen; und es dadurch von der höchsten Güte, als dem besten im Ganzen unterscheiden.

§. 248.

§. 248.

Daß Gott jenes, das beste in den Theilen, wolle, ist ganz unleugbar. Man darf hierbey nur auf die nächst vorhergehende Sätze zurücksehen. (§. 245. 246.) Aber warum er es wolle, das ist eine neue Frage. Will er es, weil er es für gut an sich betrachtet hält? oder wird er es deswegen wollen, weil er es als ganz unentbehrlich zu Erlangung des besten im Ganzen erblicket? Das erste kann für Gott kein bewegender Grund seyn. Er will das beste, weil er es auch als das beste mit der vollkommensten Deutlichkeit vor Augen hat. (§. 222.) Ist dann das gute der Theilen an sich betrachtet das beste? Nein, so ist es das beste in wie fern es zur höchsten Güte, dem besten im Ganzen, unentbehrlich ist. (§. 247.) Und deswegen muß man die letzte Frage beiahen: **oder Gott will das beste in den Theilen, weil er es als ganz unentbehrlich zu Erlangung des besten im Ganzen vollkommen deutlich erblicket.**

§. 249.

Nun könnten wir uns zur Untersuchung des göttlichen Verhaltens gegen das in die Welt eingeschlichene böse anschicken: wenn man nicht etwann noch ein und das andere von den göttlichen Rathschlüssen hören wollte. Sie werden aber hier ein wenig anders erkläret werden, als es gemeiniglich zu geschehen pfleget. Es sind dazu eben die

Ursachen vorhanden, welche bey der Beschreibung des göttlichen Willens waren. (§. 165.) Man pflegt die Rathschlüsse von ihrer Ausführung zu unterscheiden. Lässet sich dieses wohl in dem göttlichen Willen nach der engeren Bedeutung vornehmen? Es gehet nicht an; wie kann man da noch etwas von der Ausführung in Gedanken trennen, wo der Wille nichts anders als selbst die Bewürkung seiner Gegenständen ist?

§. 250.

Es ist deswegen nöthig, denen göttlichen Rathschlüssen ihren Aufenthalt anderswo, und zwar in dem Verstand und in dem Willen nach weiterer Bedeutung anzuweisen. Sie werden hier eine solche Beschaffenheit annehmen können, die in den Augen eines ieden, der eine Sache mit völliger Deutlichkeit zu erwägen Lust hat, ganz schicklich seyn wird. Gott weiß von Ewigkeit aufs deutlichste alles, was in dieser Welt das Daseyn empfängt. (§. 116.) Er weiß, daß sie die Würklichkeit von seinem Willen in engerer Bedeutung empfangen muß. (§. 221. 129.) Er urtheilt hierüber von Ewigkeit auf das allergewisseste und untrüglichste. (§. 131. 139.) In ihm findet sich deswegen ein ewiges und untrügliches Urtheil von denen in dieser Welt durch seinen Willen zu bewürkenden Dingen, das seinen sich auf alle diese Gegenstände stets neigenden Willen in weiterer Bedeutung zum ewigen

Ge-

Gefehrten hat. (§. 181.) Dieses ist der Rathschlus Gottes, welchen er über die Welt fasset. Er ist ein allgemeiner, wenn er die ganze Welt zum Vorwurf hat; ein besonderer, wenn er gegen die verschiedene Theile, alle Güter, derselben gehalten wird: aber in keinem Fall ein absoluter; (243.) und es ist ein grober Irrthum, der diesen schützet.

§. 251.

Nun zum bösen, das die gegenwärtige Welt entstellet. Wir sehen dabey besonders auf die Art und Weise, wie ein iedes hätte können vermieden werden. Wir erwägen zugleich die Hindernisse, die Gott allen Uebeln setzet. Und hierdurch werden wir zum Anblick des göttlichen Nichtwollens oder der Verabscheuung des bösen in engerer Bedeutung geleitet. Man sieht leichtlich, wie nöthig hier ein deutlicher Begriff der Verhinderung sey. Es ist gewöhnlich, daß man sie von demienigen behauptet, welcher zuwegen bringt, daß etwas gewisses, das sonst erfolgt seyn würde, iezt nicht im Daseyn erscheinet. Er reicht eben hierdurch Gründe für die Abwesenheit dieses sonst erfolgenden Umstands. Niemand wird hieran zweifeln, wer nur die Merckmahle eines Grundes vor Augen hat. (§. 16.) Und iedermann wird hieraus den allgemeinen Begriff der Verhinderung bilden, dadurch sie für eine Darreichung solcher Gründen erkläret wird, welche hinreichend seyn können etwas gewisses vom Daseyn abzuhalten, dazu es sonst gekom-

kommen wäre. Dieser allgemeinen Bedeutung können zwo andere untergeordnet werden, unter welchen alle Arten irgend einer Verhinderung stehen müssen. Die Gründe können bewegende oder auch nöthigende seyn. (§. 16.) Enthält die Verhinderung Zwangsgründe, dann soll sie eine physische heisen. Arbeitet sie aber nur durch bewegende Gründe, so ist sie eine moralische oder sittliche.

§. 252.

Diese ist nirgends zunächst als bey freyen Handlungen anzubringen. Und wenn sie auf die Abwesenheit des bösen zielet, so bleibt es doch noch immer möglich, sich damit zu bestricken, ob wir ihm gleich würklich öfters durch die empfangene Bewegungsgründe ausweichen. (§. 16.) Bey der physischen Verhinderung des bösen ist es aber unter Vornehmung derselben nicht möglich, daß es erfolge. (§. 16.) Freylich kann überhaupt eine Wiedersetzung auch gegen den Zwangsgrund gedacht werden. Aber wenn sie von einer solchen Kraft verrichtet wird, welcher keine wiederstehen kann, dann bleibt es doch eine ausgemachte Sache, daß der Erfolg des bösen unmöglich wird. So ist die göttliche Kraft beschaffen. (§. 59. 208.) Wenn also selbst Gott das böse auf eine physische Art verhindert, dann ist die Erscheinung desselben ganz und gar unmöglich. Und deswegen kann man auch bey Gott durch dieses

Kenn-

Kennzeichen, die physische Verhinderung des bösen von der moralischen unterscheiden.

§. 253.

Wir wollen nach und nach überlegen mit welcher Verhinderung sich Gott diesem und jenem Uebel entgegensetzen könne und es würklich thue. Mit dem metaphysischen Uebel werde der Anfang gemacht. Man nehme an, Gott hätte keiner Welt das Daseyn gegeben. Könnte man nun wohl über die Gegenwart des metaphysischen Uebels klagen? Es ist in diesem Fall auser Gott nichts würklich. (§. 49.) Er müste also einem metaphysischen Uebel unterworfen seyn, wenn man die Gegenwart desselben annehmen wollte. Das ist unmöglich. (§. 74.) Und eben deswegen auch die Erscheinung des metaphysischen Uebels, ohne die Schöpfung der Welt. Diese ist mit der vollkommensten Freyheit von Gott unternommen worden. (§. 228.) Es war möglich, daß er sie nicht zur Würklichkeit erhobe. (§. 228.) Gott konnte durch eben diese Unterlassung zuwegen bringen, daß der Erfolg von irgend einem metaphysischen bösen ganz und gar unmöglich bliebe. Wer sieht nicht hier die Möglichkeit einer physischen Verhinderung des gesamten metaphysischen Uebels? (§. 251.)

§. 254.

Man lege an diese Wahrheit eine andere mit ihr genau verwandte, so lässet sich darauf ein Beweis

weis bauen, der uns versichert, daß bey Gott die physische Verhinderung alles bösen physisch möglich sey. Einige hierbey nöthige Stücke lassen sich aus dem vorhergehenden nehmen. Nur das einzige ist noch hinzu zu setzen, daß Gott auch dasjenige physische Uebel, welches übernatürlichen Begebenheiten anhängt, physisch verhindern könne. Und wer wird hieran zweifeln? Eine solche Begebenheit fliesset unmittelbar aus dem Gebrauch der göttlichen Allmacht. (§. 232.) Der lenket sich stets nach dem Wink der allervollkommensten Freyheit. (§. 228.) Er kann gar wohl unterbleiben; und ohne ihn kann es durchaus nicht geschehen, daß irgend eine übernatürliche Begebenheit oder etwas ihr anklebendes in der Welt erschiene.

§. 255.

Das ist es, was hier noch von Verhinderung des physischen Uebels zu sagen war. Von dem übrigen physischen bösen ist schon überhaupt oben geredt worden. (§. 219.) Auch bey dem moralischen war die Möglichkeit einer physischen Verhinderung unleugbar. (§. 219. 220.) Und kaum verlassen wir den Satz, der ein gleiches von dem metaphysischen Uebel behauptet. (§. 254.) Nur der Unterschied ist hier merklich, daß Gott bey der Verhinderung des letzten Uebels, die Hand nicht an den Bau der Welt legen kann. Das moralische und physische böse kann er gegentheils verhindern, obgleich die Welt im Daseyn stehet

und

und darinn bleibet. (§. 220.) Diese drey Uebeln sind alle mögliche, die sich an einer Welt denken lassen. (§. 215.) Kann die Gott physisch verhindern, und er kann es, so ist er auch vermögend, alles böse, das irgend einer Welt anklebet, auf eine physische Weise zu verhindern; oder welches einerley ist, die physische Verhinderung alles Uebels ohne Ausnahme, ist Gott physisch möglich. (§. 214.)

§. 256.

Und die moralische Verhinderung? Wie wird die geschehen? — Sie biethet freyen denkenden Wesen Bewegungsgründe an, das böse zu fliehen. (§. 253.) Die Vermeidung böser Thaten ist ihr Vorwurf. Diese sind ihrer eigenen Natur nach eine Quelle von Unvollkommenheiten für die, welche sie unternehmen. (§. 189.) Gott gibt aber einem ieden das Vermögen sie in ihrer Schädlichkeit anzusehen. (§. 231.) Ja er schafft auch wenigstens mittelbar das Bild in uns, darinn sie in aller Heslichkeit abgebildet werden. (§. 233.) Sind das nicht Bewegungsgründe das böse zu fliehen? (§. 220.) Und werden sie nicht allen vernünftigen Wesen von Gott angebothen? Nur bey diesen ist das moralische böse möglich. Deswegen reicht Gott Bewegungsgründe zur Vermeidung alles moralischen bösen; und was heist das anders, als Gott verhindert alles sittliche böse auf eine moralische Weise? (§. 251.)

§. 257.

§. 257.

Diese Uebeln sind die schädliche Wurzeln in der Welt, von welchen das unzählige physische böse aufschieset. (§. 215.) Gott rottet sie, wie wir eben hören, auf eine sittliche Weise aus. (§. 256.) Daher ist es gewis, daß er auch alles physische Uebel in dieser Welt moralisch verhindere.

§. 258.

Diese Verhinderung geschieht würklich. Aber die angeführte Uebeln sind es nicht allein, die von Gott würklich verhindert werden. Es gibt noch andere. Dahin gehören alle dieienige, deren Erscheinung der höchsten Güte der Welt Abbruch thun würde. Beyspiele von dergleichen findet man in der näheren Offenbahrung. Sie werden insgesamt von Gott, wenn eine moralische Verhinderung nicht hinreichend ist, physisch verhindert. Dann er kann sie auf eine solche Art verhindern. (§. 255.) Er will es auch nach seinem Willen in engerer Bedeutung; (§. 245.) oder er thut es würklich.

§. 259.

Auch alles übrige böse, das in dieser Welt nicht erfolgte, wenn ihm schon von Gott eine solche Hindernis nicht gesetzt würde, sondern andern Welten anklebet, wird von Gott auf eine physische Weise verhindert. Dann indem er nur alle Scenen, die zu dieser Welt gehören, aufführet, dadurch ist es unmöglich, daß solche Dinge er-

erscheinen sollten, die nicht in derselben stehen und nur in einer andern Welt vorkommen müssen.

§. 260.

Nun sind wir würklich zum Begriff des göttlichen Nichtwollens gekommen. Hier empfangen wir es zwar noch nicht in seiner wahren Gestalt: aber wir stehen doch im Begriff einsweilen zu erweisen, **daß man Gott ein Nichtwollen oder eine Verabscheuung in engerer Bedeutung beyzulegen habe.** Man denke an die Merkmahle einer solchen Verabscheuung; und lese sie darauf aus demienigen zusammen, welches schon von Gott bestättiget worden. Der göttliche Wille in engerer Bedeutung bewürket die Gegenwart eines deutlich erkannten guten: so wird im Gegentheil die Verabscheuung des bösen, oder das Nichtwollen im eingeschränkten Verstand, die Abwesenheit des deutlich erkannten bösen zuwegen bringen, oder sie wird es verhindern. Von Gott ist eine solche Verhinderung ganz und gar nicht zu leugnen. (§. 256. 257. 258.) Daher sind wir auch genöthigt ihm eine Verabscheuung des bösen in engerer Bedeutung zuzuschreiben.

§. 261.

Sie lässet sich in mancherley Classen zertheilen. Verhindert sie das böse auf eine physische Art oder mit Zwangsgründen, so ist sie ein zwingendes Nichtwollen. Thut sie es auf eine sittliche

liche Weise oder durch Bewegungsgründe, dann bleibt sie auch eine bewegende oder gesetzliche Verabscheuung. Beyde trifft man in Gott an. Diese äusert sich gegen alles moralische böse und auf eine entfernte Art auch gegen alles daher entspringende physische Uebel. (§. 256. 257.) Jene wiedersteht allem bösen, das die höchste Güte der Welt kränket und moralisch nicht kann verhindert werden; (§. 258.) allem, das seinen Sitz in andern Welten hat. (§. 259.) Beyde sind auf diese Art nicht immer vereinigt. Jedoch findet sich das Nichtwollen in weiterer Bedeutung stets bey ieder derselben ein. Verabscheuet Gott das böse nach dieser und zugleich nach der Beschaffenheit des Uebels durch sein bewegendes Nichtwollen, ohne iedoch das (physisch mögliche, §. 255.) zwingende hinzuzusetzen: dann sagt man von ihm, daß er das böse **dulte**, oder auf eine physische Art zulasse.

§. 262.

Und so verhält sich Gott gegen alles in dieser Welt befindliche böse. Er verabscheuet alles, was böse ist, nach seinem Nichtwollen in weiterer Bedeutung. (§. 190.) Insbesondere thut er es auch bey allem moralischen und dem daher in dieser Welt entspringenden physischen Uebel nach seiner bewegenden Verabscheuung. (§. 261.) Aber lässet er auch eben so sein zwingendes Nichtwollen gegen diese beyde Uebel geschäftig seyn? Keineswegs, dann könnten sie nicht in der Welt erscheinen.

(§. 161.

(§. 261. 253.) Nun ist kein Uebel mehr in der Welt, dem sich das göttliche gesetzliche Nichtwollen wiedersetzen könnte. Es ist überhaupt keines mehr übrig als das metaphysische, und das ist kein Gegenstand desselben. (§. 215.) Dahingegen könnte doch Gott allem seine zwingende Verabscheuung (wenn man von der physischen Möglichkeit redet) entgegensetzen. (§. 255.) Das bestättigt, daß Gott alles in diese Welt eingeschlichene böse nur dulte. (§. 261.)

§. 263.

Daher ein **Wille** in Gott von engerer Bedeutung, der sich auf die **Dultung** des bösen beziehet. Man kann aber gewis, wenn man auf eine begreifliche Weise reden will, nichts anderes darunter verstehen, als daß Gott alle Güter in der Welt (in engerem Verstand) wolle, ob ihnen gleich noch ienes böse anklebet, welches er in weiterer Bedeutung und auch zugleich, wo es möglich, nach seinem bewegenden Nichtwollen verabscheuet. (§. 262.)

§. 269.

Nach dieser Erklärung werden wir auch desto leichter an die Gründe erinnert, die doch wohl Gott mögen bewogen haben, die Zulassung des bösen auf die erwehnte Art zu begehren. Hängt sie etwann so unauflöslich mit der höchsten Güte der Welt zusammen, daß sie bey der Erhaltung derselben ganz unentbehrlich ist? Oder lassen sich

vielleicht beyde gar wohl trennen, dergestalt, daß ohne das beste des Weltganzen zu beschädigen, die Zulassung des bösen hätte wegbleiben und das Uebel selbst verhindert werden können? Die letztere Vermuthung ist höchst ungerecht gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens. Er lenkt sich nur allein auf das beste. (§. 222.) Nach diesem Einfall gibt es aber ein bestes im Ganzen der Welt ohne das böse in derselben. Man trenne das hier trennbare Uebel von demselben. Wird ietzt nicht ein weit vortreflicheres gute entstehen, indem hier eben die vorige Güte bleibt und nur das böse weggenommen wird. Die wird nun das beste und nicht ienes seyn. Dieses wird Gott allein bewürken und dem bösen Einhalt thun. (§. 222.) Er hat es nicht gethan. Das ist ein sicherer Beweis, daß sich das Uebel nicht habe von dem besten des Weltganzen scheiden lassen; daß die Dultung desselben eben um der Erhaltung der höchsten Güte der Welt willen unentbehrlich gewesen. War sie hier unentbehrlich, so gehörte sie zu dem besten in den Theilen. (§. 247.)

Warum hat er sie nun vorgenommen? Gewis aus eben dem Grund, der ihn bewogen alle Güter in der Welt zu begehren. Dieser bestehet eben darinn, weil er mit untrüglicher Gewisheit einsieht, daß ohne sie das beste im Weltganzen Schaden leidet. (§. 248.) Diese Merkmahle trägt die Zulassung des bösen, nach dem vorigen

Be-

Beweis, würklich an sich. Darum wird er sie auch deswegen wollen oder deswegen das böse in der Welt dulten, weil er wohl einsieht, daß die Zulassung desselben von der Erreichung der höchsten Güte der Welt unzertrennlich ist.

Diese Schlusfolge hätte sich auch noch anders ansdrucken lassen. Ist die Zulassung des bösen so unzertrennlich von der Erhaltung der höchsten Güte der Welt: so muß das Gegentheil von der Zulassung, die physische Verhinderung des Uebels mit dem besten des Weltganzen streiten. Und Gott wird deswegen das böse gedultet oder nicht physisch verhindert haben, weil er mit untrüglicher Gewisheit wuste, daß die physische Verhinderung desselben dem besten der ganzen Welt Schaden thun würde.

§. 265.

So sehr nun die physische Verhinderung des in die Welt einschleichenden Uebels dem besten des Weltganzen würde geschadet haben; so sehr von demselben die Zulassung des Uebels erfordert wird: eben so gewis ist es auch, daß die Dultung des bösen etwas zur höchsten Güte der Welt beytragen müsse. Aber wie lässet sich das begreifen? Im folgenden wird es sich der Mühe verlohnen, diese Frage genau beantwortet zu haben. — Von der erwehnten Zulassung oder der unterlassenen physischen Verhinderung, hängt die Gegenwart

des an gewissen Gütern dieser Welt klebenden bösen gewissermassen ab. Es wird also entweder die Gegenwart des bösen an sich betrachtet, dasienige seyn, welches dem besten des Weltganzen zuträglich ist, und die Abwesenheit desselben, was sie kränket: oder die Gegenwart der Güter, mit denen es zusammenhängt, ist es, wodurch die höchste Güte der Welt befördert wird, und die Abwesenheit derselben, wodurch sie verlohren geht. Sollte das erste möglich seyn? Das böse ist etwas mangelhaftes und keine Realität. Defecten müssen das eigene des Uebels seyn, weil iede Realität nichts anders als etwas gutes seyn kann. (§. 175. 76.) Defecten haben kein wahres Daseyn, (§. 2.) und mit ihnen das böse. Wie sollte es nun daßelbe dem besten des Weltganzen geben? Wie sollte es eine Quelle der höchsten Güte desselben werden können? Das lässet sich nicht ohne Wiederspruch gedenken. Die andere Vermuthung muß vielmehr ihre Richtigkeit haben. Das böse in dieser Welt wird unter solche Güter geflochten seyn, deren Gegenwart zu Erreichung des besten im Ganzen äuserst nöthig ist; und deren Abwesenheit derselben höchst schädlich seyn würde. Um deswillen muß die Zulassung des Uebels von der höchsten Güte der Welt unzertrennlich seyn. Hier wird man zwar fragen: warum scheidet man nicht das böse von diesen Gütern, da doch sie allein und nicht ihr böses zum besten des Ganzen arbeiten: aber ich antworte: Es ist wegen den endlichen Sachen

chen selbst unmöglich das böse von diesen Gütern abzusondern; mit Ausrottung des bösen, des Unkrautes, würden auch die Güter, der Waitzen, müssen ausgerauffet werden. Dann wenn hier eine Trennung geschehen könnte, so würde ia die Zulassung des bösen, das für sich nichts zur höchsten Güte der Welt beytragen kann, bey derselben vollkommen entbehrlich seyn. Das ist sie aber nicht. (§. 264.) Es war also recht geantwortet; und es ist gewis, daß die Dultung des in die Welt würklich einschleichenden Uebels deswegen von dem besten des Weltganzen unzertrennlich ist, weil dadurch die von demselben nicht zu scheidende Güter erhalten werden, die doch zur höchsten Güte der Welt ganz und gar unentbehrlich sind; es ist gewis, daß die physische Verhinderung dieses bösen deswegen mit dem besten des Ganzen streitet, weil dadurch mit dem bösen zugleich müssen Güter aus der Welt gerissen werden, mit denen die höchste Güte derselben nothwendig verlohren gehen würde.

§. 266.

Nun lassen sich die Gründe noch faslicher ausdrucken, um deren willen Gott das böse in der Welt dultet; und es nicht vielmehr physisch verhindert. Er lässet es deswegen zu, weil die Dultung desselben von dem besten der ganzen Welt unzertrennlich ist; er hindert es deswegen nicht,

weil dieses mit dem besten des ganzen streitet. (§. 264.) Eben iezt sind die Ursachen angeführt worden, warum iene Dinge so genau zusammenhängen; diese so sehr wieder einander laufen. Man setze sie an die Stelle der schon angegebenen Gründen, so wird Gott deswegen das böse zulassen, weil er dadurch Güter, die er ohne daßelbe nicht haben kann, in der Welt erhält, welche zum besten des Ganzen äuserst nöthig sind; (§. 265.) er dultet deswegen das böse, um gutes in der Welt zu stiften, um die höchste Güte derselben zu erreichen. Er verhindert es im Gegentheil deswegen nicht physisch, damit er nicht zugleich Güter in der Welt ausraufen möge, mit denen das beste des Ganzen dahin fällt; er hindert es nicht, um nicht gutes, um nicht das beste zu verliehren; oder welches einerley gesagt ist, um nicht gröseren Uebeln, nicht dem grösten Platz zu geben.

§. 267.

Das sind die wahre Ursachen, warum sich Gott dem in die Welt einschleichenden bösen nicht physisch wiedersetzet; das ihm iedoch allerdings auf eine physische Art betrachtet möglich wäre. (§. 255.) Würde es ihm aber auch moralisch möglich seyn? Diese Frage soll iezt beantwortet werden. Gott, weiß, wie überhaupt alle seine Einsichten untrüglich und gewis sind, (§. 139.) ganz zuverläßig, daß die physische Verhinderung oder das Nichtdulten

des

des bösen dem besten des Weltganzen völlig zuwieder sey. (§. 129. 264.) Dieses will er nach seinem Willen in engerer Bedeutung, (§. 244.) der unendlich und höchst vollkommen ist. (§. 222.) Auf diese Art sieht er die physische Verhinderung des bösen mit seinem allervollkommensten Willen streiten. Alles von dieser Art heist **moralisch unmöglich**. Was lässet sich daher von der physischen Verhinderung des in der Welt befindlichen bösen sicherer sagen, als dieses, **daß sie in den Augen Gotteo, und also auch mit Wahrheit,** (§. 133.) **bey ihm moralisch unmöglich sey**; so möglich sie auch seyn mag, wenn man auf eine physische Art davon redet?

§. 268.

Aber von der physischen Verhinderung derjenigen Uebeln, die in ihrem Erfolg das beste des Ganzen angreifen würden, lässet sich anders reden. Die muß nicht allein moralisch **möglich**, sondern auch **moralisch nothwendig** seyn. Möglich: dann sie wiederspricht dem besten des Weltganzen und dem allervollkommensten Wollen desselben keinesweges; sie stimmt fürtreflich mit beyden überein. (§. 245.) Nothwendig: dann ihr Gegentheil, die Zulassung streitet mit dem allerheiligsten begehren des besten der ganzen Welt (§. 245.) und ist deswegen moralisch unmöglich. (§. 267.)

Darum lassen sich nun auch die Gründe suchen,

um deren willen Gott die physische Verhinderung dieses Uebels vornimmt. Sie ist dem besten des Ganzen überaus zuträglich, und gehöret unter die Güter, die zu demselben erforderlich sind. (§. 246.) Gott wird sie um deswillen auch aus gleicher Ursach vornehmen, nemlich deswegen, weil er sie von der höchsten Güte der Welt unzertrennlich erblicket. (§. 248.)

§. 269.

Jetzt wollen wir noch beyfügen, auf wie vielerley Weise es möglich sey, daß Gott das böse in engerer Bedeutung verabscheue; und dann noch einige Wahrheiten vestsetzen, die uns das Bild des göttlichen Nichtwollens in eingeschränkter Bedeutung völlig aufklären werden. Das wesentliche dieser Verabscheuung ist eine Verhinderung des bösen. (§. 260.) Wie mancherley ist nun die? Zwo Classen sind angezeigt worden, darunter alle mögliche Arten der Verhinderung stehen müssen. Sie war entweder eine physische oder moralische, wenn man bey dem nächsten Grund stehen bliebe. (§. 251. 16.) Daher folget, daß Gott alles böse, dem sich sein Nichtwollen wiedersetzet, entweder durch eine physische oder moralische Verhinderung verabscheue.

§. 270.

Welche von beyden ist nun bey iedem bösen möglich? Das metaphysische hängt mit keinem bewegenden Grund zusammen. (§. 215.) Es ist

keiner

keiner moralischen Verhinderung fähig (§. 251.) und kann durchaus nicht nach derselben verabscheuet werden. Die noch übrige Liste von Uebeln in dieser Welt, bestehet aus moralischen und physischen. (§. 215.) Beyden widersteht das göttliche bewegende Nichtwollen durch eine moralische Verhinderung. (§. 256. 257.) Dadurch wird es ganz klar, daß Gott alles böse in dieser Welt durch eine moralische Verhinderung verabscheue, bey welchem nur eine solche Verhinderung möglich ist. Dann das böse, welches sich in das Reich anderer Welten dränget, ist dieser Verhinderung nicht fähig.

§. 271.

Ein gleiches kann man von der Verabscheuung sagen, die durch eine physische Verhinderung geschieht. Die physische Verhinderung des metaphysischen, physischen und moralischen bösen, das diese Welt würklich beflecket, ist bey Gott moralisch unmöglich. (§. 267.) Alles Uebel, das man sich auser dem erwehnten denken kann, ist dasienige, welches eine Plage für andere Welten seyn würde, und das, welches in der gegenwärtigen von Gott nicht geduldet wird. Beyde verabscheuet er nach seinem zwingenden Nichtwollen, oder verhindert sie physisch. (§. 258. 259. 261.) Bey den übrigen war dieses nicht möglich. Darum verabscheuet Gott durch eine physische Verhinderung alles böse, bey dem dies nur möglich ist.

§. 272.

§. 272.

Fügen wir diese beyde erwiesene Sätze an einander, so können wir kurz sagen: **Gott verabscheuet alles böse nach Möglichkeit.** (§. 270. 271.) Dann die physische und moralische Verhinderung sind die einzige Wege hierzu. (§. 269.)

§. 273.

Doch werden sich hier Grade der Verabscheuung denken lassen. Dieienige Uebel, welche selbst das beste des Ganzen nicht unangetastet lassen, führen eine gröfere Unvollkommenheit bey sich als solche, die dieses nicht thun. Niemand wird hieran zweifien; und also auch daran nicht, daß iene gröfer, als diese seyen. (§. 189.) Jene hindert Gott physisch; (§. 258. 259.) diese nicht, aber doch, wo es möglich ist, moralisch. (§. 262.) Das überzeugt uns, **daß Gott die gröfere Uebel physisch, die geringere moralisch verhindere.** Dieser Satz kann noch brauchbarer ausgedruckt werden, wenn man die Stärke der physischen und moralischen Verhinderung darinn anbringt. Die physische macht, daß die Erscheinung des bösen ganz und gar unmöglich wird. (§. 252.) Hier ist sonnenklar, daß iene Verhinderung heftiger als diese ist. Verhindert nun Gott das gröfere Uebel physisch, das geringere moralisch: so ist es auch ganz richtig, **daß er dem gröferen ein stärkeres Hindernis als dem geringern setzet.**

§. 274.

Wie deutlich sieht man hier, daß Gott gröfe-

re

re Uebel heftiger; geringere weniger verabscheue? Die Verhinderung des bösen ist ia der Hauptcharakter der Verabscheuung in engerer Bedeutung. (§. 260.) Der richtet sich aber auch zugleich nach dem Maas des bösen, der es also verabscheuet. Dies wissen wir schon aus dem vorhergehenden. (§. 171.) Daher verabscheuet auch Gott das böse durch sein Nichtwollen in engerer Bedeutung nach dem Maas des Uebels.

§. 275.

Und indem er dieses thut, verhindert er das böse (§. 260.) und bringt auser sich solche Gründe hervor, welche sich der Entstehung desselben widersetzen. (§. 251.) Das ist ein Geschäffte der Allmacht, (§. 202.) die er nicht anders als mit der allervollkommensten Freyheit gebrauchet. (§. 232.) Um deswillen wird er auch alles böse mit der vollkommensten Freyheit verabscheuen. Darinn liegt zugleich Spotaneität; darinn liegt der Grund, warum er es thut, nemlich die allerdeutlichste Erkenntnis, die auch seinen Willen lenkte; (§. 222.) hier aber vom bösen hergenommen ist. (§. 129.)

§. 276.

Nun sind alle Materialien fertig, woraus die unendliche Gröse des göttlichen Nichtwollens aufgeführet werden kann. Dasienige Nichtwollen muß unendlich seyn, welches alles böse nach Möglichkeit und nach dem Maas desselben mit der allervollkommensten Freyheit, wegen der allerdeutlichsten

Er-

Erkenntnis desselben verabscheuet. Alle diese Merkmahle sind von Gott erwiesen. Er verabscheuet alles böse nach Möglichkeit. (§. 272.) Er richtet sich nach dem Maas des Uebels. (§. 274.) Er thut es mit der vollkommensten Spontaneität und Freyheit; (§. 275.) und zwar deswegen, weil er alles böse aufs allerdeutlichste durchschauet. (§. 275.) Wer erblicket hier nicht das Bild einer unendlichen Verabscheuung des bösen, die Gott ausübet? Es ist kaum nöthig zu erinnern, wie man sie aus der unendlichen Vorstellungskraft Gottes ableiten könne. Der Gebrauch der Allmacht und der unendliche Verstand Gottes sind ia einzig und allein die Ingredienzien derselben. (§. 275.)

§. 277.

Das vernünftige Verabscheuen und Begehren entsteht aus deutlichen Vorstellungen. Keinem von beyden sind Mängeln eigenthümlich. Sie lassen sich deswegen in formeller Beschaffenheit von Gott behaupten. (§. 148.) Das ist auch bisher geschehen. (§. 276. 222.) Aber mit dem sinnlichen Begehren und Verabscheuen wird man es nicht wagen dörfen. Diese fliesen aus unreinen Quellen. Sie kommen von verworrenen Begriffen her, die für Gott ganz unanständig sind. (§. 138.) Die formelle Beschaffenheit derselben lässet sich deswegen mit der Unendlichkeit Gottes nicht verbinden. Vielleicht lassen sie sich

erhöhen? Schwerlich. Die Verworrenheit der Begriffen, daher beyde fliesen, macht das mangelhafte in denselben aus. Man nehme diese weg, und setze Deutlichkeit an ihre Stelle. Was bleibt nun übrig? Gewis nichts, als dasienige, was sich schon die vernünftige Verabscheuung und das vernünftige Begehren zugeeigner haben. Sachen und Nahmen gehen also hier verlohren, und darum können sie nicht einmahl erhöhet und so Gott beygelegt werden.

§. 278.

Muß man wohl nicht eben so von den Leidenschaften urtheilen? Es ist sehr wahrscheinlich. Aber doch haben sie noch etwas, dadurch sie sich überhaupt von den sinnlichen Trieben unterscheiden. Sie sind heftigere Neigungen und Abneigungen, die von verworrenen aber sehr lebhaften Vorstellungen entspringen, und von einer ungewöhnlichen Bewegung der flüssigen Theilen des Körpers begleitet werden. Sie können aus vielen Ursachen Gott in menschlicher Beschaffenheit nicht zu kommen. Er hat weder einen Körper, noch verworrene Vorstellungen. (§. 138. 161.) Nimmt man nun dasienige weg, was die Leidenschaften aus beyden haben, so bleibt nichts übrig, als eine heftige Neigung und Abneigung. Sehnen sich diese nach Scheingütern oder nach Gütern, die nicht gröser sind als andere, dazu man sich mit minderer Heftigkeit neiget oder von ihnen abnei-

neiger, so sind sie wieder für die Gottheit unanständig. (§. 229. 274. 139.) Lässet man aber nur eine heftigere Neigung zu grösern Gütern; eine stärkere Abneigung vom gröseren bösen übrig: so ist dieses der Leidenschaft nicht mehr eigen; und man behält nichts weiter, als was schon ein Eigenthum des göttlichen Wollens und Nichtwollens ist, welche sich beyde nach dem Maas der Güte und des Uebels richten. (§. 229. 274.) Es ist also nicht einmahl thunlich, Gott Leidenschaften in erhöheter Bedeutung zuzuschreiben. (§. 149.)

Anderer Abschnitt, von der Güte Gottes.

§. 279.

In dem bisher entworfenen Bild des göttlichen Willens ist das vorzüglichste Merkmahl, daß er die Welt mit der höchsten Güte, die nur irgend eine Welt fassen kann, beschenket. Dieser Umstand erwirbt Gott einen recht vätterlichen Nahmen, der seine unendliche Gütigkeit, die er gegen die Welt beweißt, bezeichnet. Sie folgt iezt zur genaueren Ueberlegung; und zwar vor der göttlichen Weisheit, damit man sehe, wie ihre Richtung sowohl im Ganzen als in besonderen Fällen

nicht

nicht eben müsse von derselben; sondern vielmehr von ihrer eigenen Beschaffenheit mit Recht hergeleitet werden. Sie kann in ihrem gehörigen Begriff durch die Beyfügung oder Wegnehmung der Weisheit nicht die geringste Veränderung leiden.

§. 280.

Das Bild derselben ist hier vor allen Dingen zu entwerfen. In den ersten Zügen wird man mit einer endlichen **Gütigkeit** zufrieden seyn müssen. Diese ist ein **Bestreben**, eine **Geneigtheit**, oder wie man es sonst ausdrucken mag, andere mit Vollkommenheiten aus einer freyen Entschlüssung, deswegen, weil wir sie wahrhaftig lieben, zu beglücken. Die letzte Kennzeichen sind bey einer wahren Gütigkeit durchaus unentbehrlich. Nennen wir den gütig gegen uns, der uns zu dem Besitz gewisser Güter leitet, um uns darinn recht unglücklich zu machen? Geben wir dem diesen schönen Nahmen, aus dessen Hand wir ein Geschenk empfangen, das er uns wieder seinen Willen, gezwungen, darreichet? Gewis, weder jenem, noch diesem. Jenem fehlet die Liebe; diesem die Freyheit; beyde als höchst nöthige Kennzeichen einer wahren Gütigkeit. Ueberdas erkennt man auch hieraus, daß die **Gütigkeit** als ein Bestreben andere glücklich zu machen, bey demjenigen, der uns eine Vollkommenheit, die er uns geben kann und deren wir fähig sind, würklich mittheilet, gröser seyn müsse, als bey

dem, der sie uns in diesen Umständen nicht giebt. Dann iener ist nicht nur geneigt sie zu geben, sondern giebt sie auch würklich. Dieser zeigt nur eine Geneigtheit zu einem Geschenk, das er aber doch zurück hält, ob er es gleich, nach der gegenwärtigen Bedingung, mittheilen könnte.

§. 281.

Auf diesem Wege wollen wir fortgehen um uns dem Anblick einer unendlichen Gütigkeit zu nähern. Die Betrachtung eines zu diesem Ende ausgebildeten besonderen Falls, soll uns behülflich seyn. Wir wollen das ganze Reich der Möglichkeit in ein kleines Systemgen bringen. Hierinn sollen alle Dinge stehen, die nur eine Vollkommenheit zu empfangen fähig sind. Es sey in einige Theile, wie man will, in vier, zergliedert. Diese kann man sich auser einer Verbindung und auch in derselben vorstellen. Jetzt setze man sie in einem System zusammen. Sie sollen also in die Würklichkeit tretten, daß der erste Theil den zehenden Grad der Vollkommenheit; der andere, den achten; der dritte, den siebenden; der vierte, den fünften erreichet. Man nehme an, dieses wäre die Verbindung, darinn die höchste Vollkommenheit ausgetheilt läge. Jede andere mögliche Verknüpfung soll eine geringere im Ganzen liefern. Jedoch soll auch iedes Glied vor sich auser dem System betrachtet mehrere Grade der Güte, als es hier hat, annehmen können. Weil nun in diesem

Bild

Bild alle mögliche Vollkommenheiten, die ausgetheilt werden können, ausgedruckt liegen sollen: so müssen sich auch hierauf alle mögliche Fälle einer Gütigkeit beziehen; und niemand wird höchstgütig genennet werden können, als nur entweder in Absicht auf iene höchste Vollkommenheit, die unser angenommenes System enthält, oder in Ansehung aller andern, die geringer sind und hier auch als möglich angenommen werden. Man erwähle den ersten Fall. Eine von Fehlern ganz freye Gütigkeit mag sich auf die erwehnte höchste Vollkommenheit beziehen. Die zu geben äusert nun derienige, dem man sie beylegt entweder nur ein Bestreben, oder er schenkt sie würklich nach der gemachten Eintheilung; oder er giebt sie also, hegt aber auch zugleich ein Bestreben, die iedem Glied in unserm System noch mangelnde Vollkommenheiten mitzutheilen. Auf diese Art zerfällt der erste Fall in drey besondere Stücke. Im anderen Fall müste einer gütig heisen in Absicht auf das Geschenk von geringeren Vollkommenheiten. Hier liesen sich wieder eben iene Zergliederungen anbringen. Aber wir haben sie nicht nöthig. Man sieht schon genugsam, daß eine Gütigkeit, von dieser Art von Mängeln nicht gereinigt seyn könne. Wie kann der eine von Defecten ganz und gar reine oder die höchste Gütigkeit besitzen, der die höchste Vollkommenheit weder giebt noch zu geben geneigt ist, da er sie doch hätte geben können. Der letzte Fall fällt demnach weg. Und die Gütigkeit, die, soviel wir

noch ietzt wissen, von offenbaren Mängeln frey ist, muß entweder in einem Bestreben bestehen, die höchste Vollkommenheit zu geben, oder sie muß die würkliche Mittheilung derselben seyn, oder sie wird nicht allein eben diese Mittheilung enthalten, sondern auch noch ein Bestreben, iedes Glied auf weitere Stuffen der Vollkommenheit zu erheben, als es in dem System, welches die höchste Vollkommenheit enthält, stehen kann.

§. 282.

Welche von diesen Muthmasungen wird nun gegründet seyn? Die erste ist es gewis nicht. Sie giebt die blose Geneigtheit andern die höchste Vollkommenheit zu schenken, die sie doch würklich empfangen könnten, für eine Gütigkeit aus, die ohne Fehler seyn soll. Das ist ganz falsch. Es liegt in derselben ein ganz offenbarer Defect. Durch die würkliche Mittheilung dieser Vollkommenheit kann sie ia gröser werden. **Den ersten Fall muß man deswegen ausstreichen.** Mit der dritten Vermuthung wird es uns eben so gehen. Manche werden es wohl nicht denken; allein man nehme für wahr an, was sie an Hand giebt: dann gehört zu einer von Mängeln entledigten Gütigkeit noch neben der Mittheilung der höchsten Vollkommenheit, auch ein Bestreben iedem Theil dieienige Grade des guten zuzueignen, welche er in dem System, das die gröste Güte hat,

nicht

nicht empfangen kann. Dieses Bestreben äusert sich gegen die Darreichung solcher Vollkommenheiten, die sich mit der zu schenkenden höchsten keinesweges vereinigen lassen. Sie streitet vielmehr mit derselben und ist ihr nach der angenommenen Bedingung gänzlich zuwider. Die würkliche Mittheilung der höchsten Vollkommenheit ist das eigenthümliche des allervollkommensten Willens in engerer Bedeutung. (§. 222.) Wem ist nun die Darreichung iener erwehnten Graden des guten zuwider? bestreitet sie nicht den allervollkommensten Willen? Das ist im vorhergehenden moralisch unmöglich, unerlaubt genennet worden. (§. 267.) Was sollen wir nun von dem Bestreben gegen die Mittheilung ienes guten denken, da sie moralisch unmöglich, unerlaubt ist? Ist das Bestreben, das sich auf unerlaubte Dinge lenket, nicht selbst unerlaubt? Das ist so gewis, daß sich niemand kann einfallen lassen daran zu zweifeln. Lässet sich nun in die Gütigkeit, die von Fehlern gereinigt werden soll, dieses schon oft genannte Bestreben setzen? Nein; es muß weggethan werden. **Und mit demselben müssen wir auch den dritten Fall verlassen.**

Was bleibt nun übrig? Die erste Vermuthung ist für den Begriff einer Gütigkeit, die von Fehlern befreyet werden soll, unanständig; so auch die dritte: die zwote wird deswegen ein wahres Kennzeichen von derselben liefern. Doch

sind es noch nicht alle. Auser der würklichen Mittheilung der höchsten Vollkommenheit müssen noch andere zur Unendlichkeit erhobene Merkmahle, in das Bild der Gütigkeit, die selbst unendlich seyn soll, eingetragen werden. In dem schon angeführten endlichen Entwurf liegt noch eine freye Bereitwilligkeit und ein gutes Herz, das andere, die es beglückt, wahrhaftig liebet. Diese höchst nöthige Stücke müssen wir dem eben vestgesetzten Kennzeichen noch in ihrer unendlichen Gröse beyfügen: dann wird die Abbildung der unendlichen Gütigkeit vollständig werden. Und so würde der unendlich gütig seyn, welcher andern die allergröste Vollkommenheit und zwar iedem Glied soviel, als diese zugiebt, mit der vollkommensten Freyheit deswegen mittheilet, weil er alle und iede unendlich liebet.

§. 283.

Wollen wir Gott diese vätterliche Eigenschaft beylegen, so haben wir nun die Pflicht vor uns, alle diese erwehnte Merkmahle in ihrer wahren Gröse von ihm zu erweisen. Wir wissen schon, daß Gott einer Welt das Leben gegeben hat, welche die allergröste Vollkommenheit unter allen besitzt, die nur auser Gott würklich werden würden. (§. 223.) Dadurch hat er andern die höchste Vollkommenheit geschenkt; er hat es mit der allervollkommensten Freyheit gethan. Dann die Welt hat ihr Daseyn von seinem Wil-

len

len in engerer Bedeutung, in welchem die allergröste Freyheit liegt. (§. 221. 228.)

§. 284.

Er giebt aber auch allen Gliedern der Welt so viel gutes, als die höchste Vollkommenheit derselben erfordert und leidet. Dies ist schon im obigen erwiesen. (§. 246.) Und es ist auch daher ganz begreiflich, weil Gott der ganzen Welt die höchste Güte würklich schenket. (§. 244) Könnte er das thun, wenn er nicht auch zugleich allen Gliedern derselben so viel gutes gäbe, als nur mit derselben vereinigt werden müste?

§. 285.

Warum thut er es aber? Warum beglückt er die ganze Welt also und iedes Glied in derselben mit einer so freyen Bereitwilligkeit? Bey Beantwortung dieser Frage, ist auf die Gründe des göttlichen Willens zurück zu sehen. Darum giebt er der Welt die höchste Vollkommenheit und iedem Theil soviel, als er ohne diese zu beschädigen fassen kann, weil er sie mit dem allerhöchsten Wohlgefallen vollkommen deutlich erkennet; (§. 239.) weil es ihm höchst wohlgefällt, daß die Welt in den Besitz einer so grosen Vollkommenheit durch seine Hülfe tritt. (§. 175.) Was ist aber das für eine göttliche Eigenschaft, wenn er aus der höchsten Vollkommenheit der Welt und dem Maas derselben, das iedes Glied ohne Schaden des Gan-

zen empfängt, das allergröste Wohlgefallen zieht? Ist das nicht die inbrünstigste Liebe, womit er alles und iedes in der Welt umfasset? (§. 195.) Was kann nun für eine andere Ursach angegeben werden, wenn wir iene Frage beantworten sollen, als die heftigste göttliche Liebe gegen alle und iede Glieder der Welt? Und Gott wird gewis, darum der Welt die höchste Vollkommenheit und iedem Theil derselben soviel, als diese zugiebt, mit vollkommener Freyheit schenken, weil er die ganze Welt und alle Theile derselben unendlich liebet.

§. 286.

Hier sieht man das Bild der unendlichen Gütigkeit Gottes. In diesem göttlichen betragen liegt alles, was zu einer Gütigkeit erforderlich ist, die sich zur Unendlichkeit erhebet. (§. 282.) **Wir können unserm Gott mit vollkommenem Recht eine unendliche Gütigkeit beylegen; wir dörfen ihn höchstgütig, und wenn diese seine vätterliche Eigenschaft gegen das Elend mancher Geschöpfen gehalten wird, höchstbarmungsvoll nennen.**

§. 287.

Ja wir können iezt behaupten, daß der gesamte Gebrauch seiner Allmacht unendlich gütig sey. Dann er ist nur durch seinen Willen in engerer Bedeutung der allergütigste. Das bezeugt der ganze Beweis, welcher für seine Gü-

tigkeit ist geführet worden. (§. 285.) Und eben dieser Wille macht den ganzen Gebrauch seiner Allmacht aus: (§. 232.) darinn er also auch die Spuren der unendlichen Gütigkeit ausdrucken muß.

§. 288.

Man hat deswegen ein Recht und eine Pflicht, **Gott den Geber aller guten und vollkommenen Gaben zu nennen;** alle Güter als ein Geschenk aus seinen milden Händen anzusehen. Dann alle Güter in dieser Welt gehören zu der höchsten Vollkommenheit des Ganzen und zu dem Grad des guten, den ein iedes Glied derselben davon trägt. (§. 244. 246)

§. 289.

Es ist nicht unangenehm sich daran zu erinnern, wie Gott alle diese Güter seinen Geschöpfen mittheilet. Er giebt sie, wie schon erwehnt worden durch seinen Willen in engerer Bedeutung. (§. 287.) Dieser theilet sich in den **mittelbaren** und **unmittelbaren**; (§. 233.) in den **bewegenden** und **zwingenden**; (§. 234.) in den **vollbringenden** und **nicht vollbringenden.** (§. 237.) So haben wir auch nicht alle Güter in der Welt auf einerley Art zu erwarten: **aus allen diesen Quellen wird er seinen Geschöpfen gutes zufliesen lassen.** Unten wird sich zeigen, wie er iede von diesen Ausübungen seiner Gütigkeit, deren Gebrauch nicht schon im obigen angemerkt worden, geschehen lässet.

§. 290.

Alle Vollkommenheiten, die daher kommen, lassen sich in zwo Classen bringen. Sie sind entweder wesentliche oder zufällige. Beyde nimmt die Welt aus den gütigen Händen Gottes; und zwar von beyden auch so viele als zur höchsten Güte derselben überhaupt und in iedem Glied nöthig sind.

§. 291.

Warum versagt aber seine Gütigkeit der Welt noch so viele andere Vollkommenheiten auser denen, die sie besitzet? Die Gründe sind verschieden nach der Verschiedenheit der Güter selbst. Bey denen, welche dem Wesen der Dingen in der Welt zuwider sind, ist die Antwort kaum nöthig. Es ist unmöglich, die zu schenken. (§. 32.) Das ist kein Gegenstand der göttlichen Allmacht; (§. 204.) kein Gegenstand seines Willens, (§. 232.) seiner unendlichen Gütigkeit. (§. 287.) Aber es entsteht vielmehr von der Versagung dererienigen zufälligen Vollkommenheiten die Frage, welche an den Dingen dieser Welt nicht unmöglich wären. Warum giebt die Gott nicht? Dies lässet sich dann am besten beantworten, wenn man erwäget, welche Vollkommenheiten die Welt aus der gütigen Hand Gottes empfängt. Sie erhält alle ohne Ausnahme, welche sich nur mit ihrer höchsten Güte vereinigen lassen. (§. 246.) Die nun Gott nicht giebt, die müssen aus eben diesem Grund derselben zuwider seyn; und diese allgemei-

meine Wahrheit muß sich gewis auch auf die zufällige Vollkommenheiten ausbreiten, womit die einzele Glieder der Welt nicht durch die göttliche Güte bereichert werden. Ein Geschenk, darinn solche enthalten wären, muß der höchsten Vollkommenheit der Welt widersprechen. Um deren willen giebt Gott alles, (§. 248.) um deren willen verhindert er alles, was ihr zuwider ist. (§. 245.) Um derselben willen, um sie zu zu erreichen, wird er also auch dieienige Güter zurückhalten, welche ihr entgegen sind, ob sie gleich dieses und ienes Glied der Welt annehmen könnte. Was ist aber der unendlichen Gütigkeit anständiger und in ihr nothwendiger als die würkliche Darreichung der höchsten Vollkommenheit? (§. 282.) Gott wird deswegen so viele zufällige Vollkommenheiten, deren die einzele Glieder der Welt noch auser denen, welche sie besitzen, an sich betrachtet fähig wären, denselben darum entziehen, weil er höchstgütig ist; weil dieses Geschenk seiner unendlichen Gütigkeit wiederspricht; weil es moralisch unmöglich ist. (§. 267.)

§. 292.

Das legt uns die Verbindlichkeit auf, Gott für das höchste Gut gegen die Welt und alle Theile derselben zu halten. Ist der nicht unser höchstes Gut, welcher uns nicht allein alle Vollkommenheiten, die wir besitzen gegeben, sondern auch alle giebt, die er uns geben kann? Niemand

wird

wird gegen diese Erklärung etwas einwenden. Man wird aber auch eben deswegen diesen Satz nicht leugnen können; weil von Gott alles gute in der Welt herkommt, und weil er ihr alle Güter giebt, die er ihr schenken kann. (§. 291.)

Dritter Abschnitt,

von der

praktischen Weisheit Gottes.

§. 293.

In der eben iezt betrachteten unendlichen Gütigkeit ist dieses das vornehmlichste, daß Gott die Welt durch dieselbe mit überaus vielem guten segnet. Warum thut er das? Nach dem bewegenden Grund ist schon gefragt und desfalls hinlänglich geantwortet worden. (§. 224.) Er besteht wie überhaupt, so auch hier in einem gewissen Ideal. Was hat er aber für ein Original? Diese Frage wird nun untersucht werden müssen. Zum voraus lässet sich schon sagen, daß dieses Real nichts anders als die Absicht sey, die Gott bey seiner unendlichen Gütigkeit hat. Einige vorläufige Erinnerung von Mitteln und Endzweck, und ein daraus entworfenes Bild der unendlichen praktischen Weisheit Gottes, wird einen sicheren Weg

zu

zu diesem grosen Endzweck bahnen, dahin die von den Fußtapfen der göttlichen Gütigkeit erfüllte Welt abzielet.

§. 294.

Mittel und Endzweck sind schon oben erkläret worden. Jenes leitet zu diesem. Die Religion führet als ein Mittel zur Glückseligkeit, unserem Endzweck. Es ist aber sehr begreiflich, daß die Religion nur deswegen ein Mittel zur Glückseligkeit heist, weil sie dieselbe befördert. In wie fern diese von der Religion gestiftet wird, in so fern ist die Religion ein Mittel; in wie weit sie nichts zur Glückseligkeit beyträgt, in so weit kann man sie auch kein Mittel nennen. Wird durch sie ein hoher Grad der Glückseligkeit erhalten, so muß sie allerdings ein gröseres Mittel dazu als im Gegentheil seyn. Eben so kann sie auch mehr ein Mittel zu derselben genennet werden, wenn alles darinn auf die Glückseligkeit abzielet, als wenn nur einiges in ihr enthalten wäre, das zu derselben arbeitete. Hier wird sie für sich betrachtet, dort in Absicht auf ihren Endzweck. Es lässet sich aber daraus der allgemeine Schlus ziehen: ie mehr sich in dem Endzweck findet, der von einem Ding erhalten wird, um desto mehr ist diese Sache ein Mittel in Ansehung ihres Endzwecks; ie mehr aber in ihr selbst befindlich ist, dadurch der Endzweck befördert wird, desto mehr muß man sie auch ein Mittel ihrer eigenen Beschaffenheit wegen nennen.

§. 295.

§. 295.

Ein Mittel dadurch eben gerad dieser Endzweck erreicht wird, heist ein für denselben schickliches **Mittel**, ein Mittel, das mit ihm wohl übereinstimmt. In wie fern demnach durch dasselbe der Endzweck erhalten wird, in so fern schickt es sich für denselben. Aber in so fern kann es auch nur ein Mittel zu demselben heisen. (§. 294.) Deswegen muß ein iedes Mittel in so weit für seinen Endzweck schicklich seyn, in wie weit es ein Mittel desselben genennet werden kann. Es muß desto schicklicher werden, iemehr man es ein Mittel zu demselben nennen darf. Ja, weil ein iedes Mittel, bald in Absicht seines Endzwecks bald in Ansehung seiner selbst, also heisen kann: so ist ganz **unleugbar, daß ein Mittel desto schicklicher für seinen Endzweck sey, ie mehr es in Ansehung seiner selbst und seines Endzwecks diesen Nahmen verdienet.**

§. 296.

Es ist nöthig die Schicklichkeit eines Mittels näher zu bestimmen. Ein Mittel, dadurch der Endzweck also erhalten wird, daß nichts mehr in demselben zu erreichen übrig bleibt, oder das ihn ganz und gar bewürkt, ist ein **vollkommen hinreichendes**. Dieses ist daher so beschaffen, daß es in dem Endzweck nichts unerreicht lässet; es bewürket alles. Muß es darum nicht am allermeisten ein Mittel zu demselben heisen? und das zwar

in

in Absicht auf den Endzweck. (§. 294.) Man sieht hierbey, daß ein vollkommen hinreichendes Mittel in Ansehung seines Endzweckes am allermeisten verdient ein Mittel genennet zu werden.

Welches wird aber dieses Nahmens am allermeisten in Absicht auf sich selbst würdig seyn? Das allerkürzeste oder das einfacheste ist es. Dieses wird dem entgegen gesetzt, welches durch Umschweiffe führt und manches enthält, das zu Erreichung des Endzweckes unnöthig ist. In dem einfachesten wird um deswillen alles auf die Erreichung des Endzweckes also abzielen müssen, daß gar nichts in demselben ohne die Absicht selbst zu verliehren fehlen darf. So ist alles in demselben zum Endzweck geschäftig, nichts müsig; und es wird ein Mittel am allermeisten in Ansehung seiner eigenen Beschaffenheit genannt werden müssen. (§. 294.)

§. 297.

Das vollkommen hinreichende Mittel hieß also am meisten, wenn man es mit seinem Endzweck vergleichet. Und ie mehr ein Mittel in Ansehung seiner eigenen Beschaffenheit und seines Endzweckes den Nahmen eines Mittels verdienet, desto schicklicher ist es. (§. 295.) Ja das ist das allerschicklichste, welches man also in beyderley Absicht am allermeisten nennen kann. Müssen wir deswegen nicht dasienige Mittel für

das

das allerschicklichste halten, das sowohl das kürzeste als auch vollkommen hinreichend ist?

§. 298.

Es giebt Fälle, wo man sich mehrere Absichten zu erreichen vorsetzet. Zu denselben kann man öfters also gelangen, daß eine stets der andern dergestalt die Hand biethet, daß sie in ihrer Würklichkeit von einander abhängen. Die Verbindung solcher Endzwecken darf man eine Reihe derselben nennen. Die Glieder in derselben bekommen nach ihrem verschiedenen Stand gegen einander verschiedene Nahmen. Der Endzweck, welcher durch keinen andern erhalten wird, heist der nächste; derienige, welcher auf keinen neuen abzielet, der letzte; und alle übrige, zu denen man durch den nächsten geführet wird, und die selbst zum letzten leiten, pflegt man mittlere zu nennen. Man wird von selbst hierbey die Anmerkung machen, daß in einer Reihe von Absichten, alle auser der letzten die Natur eines Mittels anziehen müssen.

§. 299.

In einer solchen Reihe muß sich auch eine Subordination finden. Dann ein Ding ist dem andern subordinirt, wenn es den Grund der Würklichkeit von diesem enthält. Jedes Mittel ist auf diese Art seinem Endzweck untergeordnet. Diese Subordination ist iedoch eine ganz unmittelbare. Eine mittelbare findet sich da, wo in

einer

einer Reihe von Endzwecken der nächste und die mittlere dem letzten subordinirt sind. Sie bleibt aber so lang einfach, als nur eine Kette von dieser Art vorhanden ist. Giebt es mehrere Reihen die zum letzten Endzweck abzielen, dann entsteht eine zusammengesetzte. Doch kann in den beyden letzten Fällen die Subordination mittelbar und unmittelbar seyn.

§. 300.

Bey einer ieden, sonderlich bey der mittelbaren, sie mag zusammengesetzt oder einfach seyn, kommt ganz ausnehmend viel auf die Stelle an, die ein iedes Glied einnimmt. Man nehme eine, die vollkommen ihren Endzweck erreicht; man ordne die Glieder anders, so wird es uns wohl immer begegnen, daß wir entweder gar nicht zu unserm Ziel gelangen oder es doch in minderem Grad erreichen. Diese Vermuthung wird allenthalben von der Erfahrung unterstützt. In ieder Ordnung, darnach der Weise handelt, findet man Beyspiele davon. Man sieht deswegen, daß die Subordination von einerley Glieder bald zum Endzweck bringt, bald irre führet. Im ersten Fall erscheinet sie in der Gestalt eines Mittels. (§. 294.) Und so wird iede gehörige Subordination die Natur eines Mittels annehmen. Nimmt sie diese Beschaffenheit an, so muß auch eben das von ihr behauptet werden, was von einem Mittel überhaupt erwiesen worden. Das Mittel war

das allerschicklichste zu seinem Endzweck, wenn es vollkommen einfach und hinreichend genannt werden konnte. (§. 297.) Eben so wird sich denn auch die Subordination für ihren Endzweck am allermeisten schicken, wenn sie ihn zu erreichen, vollkommen hinreichet und zugleich die kürzeste ist.

§. 301.

Diese beyde Vorzüge verdienen in einer zusammengesetzten Subordination ein wenig genauer angesehen zu werden. In der einfachen werden sie durch eben diese Untersuchung ins Auge fallen. Die zusammengesetzte enthält mehrere Reihen von Absichten, die so und nicht anders neben einander stehen. In ieder dieser Reihen lösen sich wider die Glieder so und nicht anders unter einander ab. Jene Ordnung weiset iedem Glied seinen Ort; diese, die Zeit in der allgemeinsten Bedeutung an. Auf diese Art ist denn in ieder zusammengesetzten Subordination iedem Endzweck dieser Ort und diese Zeit bestimmt; sie wird aber vollkommen hinreichend zu ihrem Endzweck seyn, wenn alle Endzwecke an einem solchen Ort stehen und zu einer solchen Zeit erscheinen, dadurch sie in den Stand gesetzt wird, die letzte Absicht in ihrer ganzen Grösse zu erreichen. Dann das sind die Kennzeichen eines vollkommen hinreichenden Mittels, (§. 296.) in dessen Gestalt ein iede Subordination erscheinet. (§. 300.)

§. 302.

Aber wie wird sie beschaffen seyn müssen, damit man sie die allerkürzeste nennen könne? Wenn die ganze Anordnung aller ihrer Entzwecken so in Absicht auf den Ort und die Zeit eingerichtet ist, daß nichts in dieser Stellung in Ansehung des lezten Endzweckes müsig bleibt und ohne ihn zu verliehren geändert werden kann: dann wird man von einer zusammengesetzten Subordination rühmen können, daß sie die kürzeste sey. (§. 296.)

§. 303.

Nun ist es möglich, den versprochenen Riß von der praktischen Weisheit zu liefern. Die theoretische kennet nur gute Endzwecke und weiß ihnen bequeme Mitteln zu subordiniren. (§. 163.) die praktische will würklich gute Absichten, durch eine bequeme Unterordnung der hierher schicklichen Mitteln, erhalten. Wenn sie aber mit einem vollbringenden Willen den besten Endzweck begehret; (§. 237.) wenn sie ihm die allerschicklichste Mitteln in der allerbequemsten Subordination zugesellet: dann werden wohl alle Merkmahle derselben zur Unendlichkeit gestiegen seyn. Die allerhöchste praktische Weisheit wird auf diese Art, ein vollbringender Wille seyn, der auf die allerbeste Absicht zielet und derselben die allerschicklichste Mitteln auf die bequemste Art subordiniret.

§. 304.

Ehe diese erhabene Weisheit von Gott erwiesen werden kann, ist erst nöthig zu fragen, wo sich wohl alle Absichten aufhalten müssen, welche er sich zu erreichen vorsetzet? Hierauf wird am allervortheilhaftesten selbst aus dem Begriff des Endzweckes geantwortet. Er ist das gute, welches man durch seine Geschäftigkeit erreichen will. (§. 163.) Aber mit welchem Willen? Mit dem in engerer, oder in weiterer Bedeutung? Man setze nur einmahl das letzte. Werden wir nun nicht alles für unsern Endzweck ausgeben müssen, über dessen Erfolg wir uns freuen? (§. 173.) Wie sehr ist aber das dem Sprachgebrauch zuwider? Wir sind deswegen genöthigt diesen Gedanken zu verlassen; und für gewis anzunehmen, daß man einen ieden Endzweck nach dem Willen in engerer Bedeutung begehre. Wohin zielet der bey Gott? Breitet er sich weiter als auf die zur Würklichkeit erhobene Welt aus? In dem vorhergehenden ist das Gegentheil erwiesen. (§. 223.) Hier werden wir deswegen das Recht haben zu behaupten, daß sich alle Absichten Gottes auf diese Welt beziehen müssen. Das heist so viel: alle göttliche Endzwecke sind entweder Güter, die in dieser Welt erscheinen, oder doch von ihrem Daseyn abhängen müssen.

§. 305.

Es lässet sich gleich eine von diesen Absichten nennen. Gott will die höchste Güte der Welt

nach

nach seinem Willen in engerer Bedeutung. (§. 244.) Er stiftet sie durch den Gebrauch seiner Allmacht, (§. 232.) einer Handlung, die der Welt das Leben giebt. (§. 203. 49.) Ja er lässet sich auch von der allerdeutlichsten Erkenntnis derselben hierzu bewegen. (§. 239.) Sind das nicht Kennzeichen, die für ein iedes gute in dieser Welt die Ehre eines göttlichen Endzweckes auf eine ganz vorzügliche Weise behaupten? (§. 304.) Und wird nicht die höchste Güte der Welt eine Absicht seyn, die sich Gott durch die Hervorbringung des ganzen Weltgebäudes zu erreichen fürgenommen?

§. 306.

Ja sie wird nicht allein überhaupt eine göttliche Absicht seyn; sie wird auch die seyn, welche vor allen andern den Rang behauptet. Dieses lässet sich aus einem Satz herleiten, den niemand in Zweifel zieht. Die höchste Güte, welche diese Welt für andern ausschmücket, wird das allerbeste seyn, das sie aufzuweisen hat. In der Welt müssen aber alle göttliche Absichten liegen, oder mit ihr verbunden seyn. (§. 304.) Ist nun die höchste Güte des Weltganzen ein göttlicher Endzweck, so ist völlig unleugbar, daß sie auch der beste unter allen möglichen sey, die Gott erwählen können.

§. 307.

Das hilft einen Satz bestättigen, welcher,

wenn man Gott die praktische Weisheit beylegen will, an der Spitze stehen muß. Er ist dieser: Gott begehrt den allerbesten Endzweck nach seinem vollbringenden Willen. Dann so will er die höchste Güte des Weltganzen; (§. 244.) und eben davon ist hier unter dem allerbesten Endzweck Gottes die Rede. (§. 306.)

§. 308.

Es ist nöthig sich noch zu mehrerem hierher gehörigem anzuschicken. — Die gegenwärtige Welt ist eben diese und keine andere, gerad so und nicht anders, weil alle ihre Theile diese und keine andere Beschaffenheit haben. In derselben kommen aber nicht allein alle Substanzen in Betrachtung; nein, auch alle ihre Verbindungen und Verhältnisse sind es, die schon nach dem allgemeinen Begriff einer Welt, ganz besonders hierher gehören. (§. 96.) Wir irren deswegen nicht, wenn wir sagen, daß alle Güter in wie fern sie so und nicht anders sind, in wie fern sie an diesem Ort und zu dieser Zeit erscheinen, eben gerad diese Welt ausmachen; und zwar dergestalt, daß die gegenwärtige eben nicht gänzlich diese in Betrachtung aller Umständen heissen könnte, wenn nur das geringste von ihren erwehnten Gliedern wegbleiben würde. Nur von dieser gegenwärtigen ist dargethan, daß sie die beste sey. (§. 223.) Darum muß die beste unter allen erscheinenden Welten eben durch diese Güter, die so und nicht anders beschaffen

sind

sind, die iezt und hier erscheinen, erhalten werden. Und ihr Vorzug, ihre höchste Güte muß verschwinden, wenn aus dem Inbegriff aller ihrer Güter das geringste herausgerissen würde.

§. 309.

Was ist aber diese vorzügliche Güte, wenn sie gegen Gott gehalten wird? Ist sie nicht der allerbeste unter allen seinen Endzwecken? (§. 306.) Sie ists; und mit ihr muß denn auch dieser durch alle Güter in der gegenwärtigen Welt erhalten werden; aber auch auf eine solche Weise, daß nicht das mindeste darf aus dieser Menge entwendet werden, wenn sie ihn, als ihr Ziel, erreichen sollen. (§. 308.) Auf diese Art steht nichts in der ganzen Welt müsig. Das ist ein Kennzeichen von einem höchst einfachen Mittel; (§. 296.) und zugleich ein sicherer Beweis, daß der ganze Inbegriff aller Güter, welche zur gegenwärtigen Welt gehören, das allereinfacheste Mittel zum besten göttlichen Endzweck seyn muß.

§. 310.

Vielleicht auch ein vollkommen hinreichendes zu demselben? Dann die höchste Güte einer Welt wird in dieser völlig erhalten. (§. 223.) Sie wird aber nicht anders erhalten, als durch alle Güter, die in derselben erscheinen. (§. 308.) Sie ist zugleich der vollkommenste Endzweck, welchen Gott der Welt als ein Ziel vorgesteckt hat. (§.

306.) Wenn der in seiner ganzen Grösse erreicht wird, so werden dieienige Dinge, welche dahin arbeiten, ein vollkommen hinreichendes Mittel liefern. (§. 296.) Von der Art müssen also auch aus angeführten Gründen alle Güter seyn, welche die gegenwärtige Welt auszieren.

§. 311.

Sie müssen zu ihrem Ziel vollkommen führen. Sie sind aber auch zugleich der kürzeste Weg dahin. (§. 309.) Aus beyden Vorzügen wird das allerschicklichste Mittel zusammengesetzt. (§. 297.) Und es ist auser allem Zweifel, daß alle Güter, die zur gegenwärtigen Welt gehören, das schicklichste Mittel ausmachen, zu ihrem Ziel zu gelangen.

§. 312.

Sie haben aber auch zugleich die Ehre, daß sich der vollbringende Wille Gottes auf sie lenket. (§. 246.) Sie werden durch seine angewendete Allmacht, eine göttliche Handlung, bewürket. (§. 232.) Darum sind sie **göttliche Endzwecke.** (§. 304.) Sie werden iedoch in Vergleichung mit dem allgemeinen Endzweck der ganzen Welt, welcher die höchste Güte derselben ist, auf eine gar schickliche Art besondere Absichten Gottes können genannt werden. Dann sie sind eben die besondere Vorzüge in der Welt, welche das beste in den Theilen ausmachen. (§. 247.)

§. 313.

§. 313.

Aber alle diese besondere Absichten müssen als Güter, die in der Welt auftretten, theils nach einander folgen, theils ihr Daseyn zugleich haben. Das erstere giebt ihnen eine gewisse Anordnung in Absicht auf die Zeit, das letztere in Ansehung des Ortes. Sie sind überdas auch die allerschicklichste Mitteln zu Erreichung des allerbesten Endzweckes, den Gott der ganzen Welt vorgesetzt hat. (§. 311.) Es werden deswegen hier mehrere Endzwecke in Absicht auf den Ort und die Zeit unter einander dahin verbunden, daß sie als Mitteln auf die Erhaltung eines andern Endzweckes abzielen. Und das ist eine zusammengesetzte Subordination, darinn die allerschicklichste Mitteln dem besten Endzweck untergesetzt sind. (§. 299.) So trift man also in der Welt eine zusammengesetzte Subordination an, in welcher alle besondere göttliche Endzwecke als die allerschicklichste Mitteln unter der allgemeinen besten Absicht stehen.

§. 314.

Und wird diese Subordination mit dem Begriff von derienigen, welche zu ihrem Endzweck vollkommen hinreichet, zu ihm auf die kürzeste Art führt, oder die allerbequemste für denselben ist, verglichen: so sieht man, daß sie auch selbst von dieser Art seyn muß. Man darf hier auf weiter nichts merken, als nur darauf, daß die an einander hängende Absichten gerad an einem solchen Ort

stehen und zu einer solchen Zeit erscheinen, wie sie dadurch geschickt werden können ihren Endzweck in seiner ganzen Grose zu erreichen; (§. 300. 301.) daß ferner in dieser Anordnung nichts müsig bleibe, nichts verlohren werden dörfe, wenn nicht selbst dem Endzweck Schaden zugefüget werden soll. (§. 302.) Das alles ist aber schon im vorhergehenden von der besonderen Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt angezeigt worden. Die höchste Güte derselben, als der beste göttliche Endzweck, (§. 306) wird durch alle ihre Güter, die besondere Absichten Gottes, (§. 312.) deswegen erreicht, weil sie nicht allein so und nicht anders beschaffen sind, sondern auch zugleich, weil sie in dieser und keiner andern Kette der Zeit und des Orts stehen. (§. 308.) Kein einziges von allen diesen Gütern kann ohne Schaden der höchsten Güte entwendet werden. (§. 308.) Und dahin gehört auch allerdings die vortheilhafte Stellung derselben, welche nicht zugiebt, daß etwas darinn verworffen werden darf. (§. 300.) Wer könnte nun wohl mit einigem Grund der Wahrheit leugnen, daß sich in der Welt eine Subordination erblicken lasse, darinn die allerschickste Mitteln, (§. 311.) mit dem allerbesten göttlichen Endzweck, (§. 306.) auf die allerbequemste Weise vereiniget stehen?

§. 215.

Eben so unleugbar flieset aus dem gegenwärtigen

tigen Beweis, daß diese vortheilhafte Subordination aus nichts anders, als allen in dieser Welt auf eine unbegreifliche Art unter einander geflochtenen Gütern erbauet sey. Und daß sich eben um deswillen der vollbringende Wille Gottes auf sie in ihrer ganzen Ausbreitung lenke, ist aus ihren Bestandtheilen überaus begreiflich. (§. 231.) Dadurch ist aber auch zugleich erwiesen, daß Gott nach seinem vollbringenden Willen die allerschicklichste Mitteln zu seinem besten Endzweck in der bequemsten Subordination begehre.

§. 316.

Das ist nun das letzte, welches noch zur Aufführung des Beweises, der für die unendliche praktische Weisheit Gottes reden soll, erforderlich war; und darinn liegen ganz augenscheinlich alle dazu nöthige Merkmahle derselben. (§. 303.) Man darf deswegen Gott ohne weiteres Bedenken diese Weisheit in ihrer höchsten Vollkommenheit beylegen; (§. 76.) aber auch zugleich bekennen, daß sie völlig unbegreiflich sey. (§. 92.)

§. 317.

Nun soll sie noch eine Quelle von mancherley nützlichen Anmerkungen werden. Sie führet sonderlich zu der fruchtbaren Untersuchung des göttlichen Hauptzweckes, dahin die ganze Welt abzielet. Wird wohl dieser in seiner ganzen Gröse erhal-

halten? Man darf sich ganz und gar nicht besinnen, diese Frage zu beiahen. Dieser Endzweck liegt in dem besten unter allen möglichen. (§. 335. 242. 306.) Und den will Gott nach seinem vollbringenden Willen, der allen seinen Gegenständen das Leben giebt. (§. 307.) Ueberdas ordnet er ihm auch die allerschicklichste Mitteln auf die bequemste Weise zu. (§. 314. Warum sollte er ihn nun nicht und eben dadurch seine Hauptabsicht, in der vollkommensten Gröse, mit unendlicher Klugheit, durch seine praktische Weisheit erhalten? (§. 296. 301. 302.)

§. 318.

Hierdurch sieht man auch, wie genau sich diese mit dem göttlichen Willen in engerer Bedeutung verbinde. Was für Güter in dieser Welt erscheinen, die haben diesem ihr Daseyn zu verdanken. (§. 231.) Die praktische Weisheit führet ebenfalls in derselben den besten unter allen möglichen Endzwecken auf. Sie bringt ihn durch die bequemste Subordination der allerschicklichsten Mitteln zum Daseyn. (303.) Das sind lauter Güter, die nothwendigerweis ein Geschenk des erwehnten göttlichen Willens seyn müssen. Wer sieht deswegen nicht die genaue Verbindung dieses Willens und der göttlichen Weisheit? wer sieht nicht, daß man Gott durch seinen Willen in engerer Bedeutung seine unendliche praktische Weisheit beylegen müsse; daß sie zugleich von

der

der allervollkommensten Freyheit begleitet werde. (§. 228.)

§. 319.

Ja auch in Absicht auf die Allmacht Gottes lässet sich aus gleichen Gründen behaupten, daß der Gebrauch derselben nicht anders, als der allerweiseste seyn könne. Der Wille Gottes in engerer Bedeutung ist also (§. 318.) und zugleich selbst die Ausübung der göttlichen Allmacht. (§. 232.)

§. 320.

Das bezeugt, daß Gott nie etwas in der Welt durch ein Wunderwerk einführe, welches natürlicherweis darinn erfolgen würde. Man bilde sich das Gegentheil ein. Wird nun nicht Gott zu einer Begebenheit, die er erreichen will, auf eine unmittelbare Art gelangen, dazu er auch schon mittelbar zu kommen die nöthige Verkehrungen gemacht hat. (§. 212.) Hier kann aber gewis eins von beyden wegbleiben, ohne den zu erlangenden Umstand zu verliehren. Eines ist hier überflüsig, und also die Verbindung beyder ein durch Umschweiffe führendes Mittel. (§. 296.) Das ist Gott zuwider (§. 316.) und zugleich die angenommene Meinung falsch; unsere wahr.

§. 321.

Eben so gewis ist es aber auch, daß Gott einen in dieser Welt nicht natürlicherweis erfolgenden und doch zu seinen Absichten un-

ents

entbehrlichen Umstand, auf eine übernatürliche Art in der Welt erscheinen lasse. Man wähle hier wider einen apagogischen Weg zu dieser Wahrheit. Hier würde Gott durch die Unterlassung eines Wunders sein Mittel unzulänglich machen; (§. 296.) und das darf man von Gott nicht vermuthen. (§. 316.)

§. 322.

Aus der Vergleichung, welche hier zwischen dem Willen Gottes und der unendlichen Weisheit desselben gemacht worden, lässet sich nun sehr leicht begreifen, daß das Uebel in dieser Welt zu den göttlichen Absichten nicht gehören könne. Gott will alle seine Absichten. (§. 163. 304.) Das böse will er ganz und gar nicht. (§. 272.) Wie wiedersprechend würde es also seyn, wenn man das böse dieser Welt in die Reihe der göttlichen Absichten setzen wollte?

§. 323.

Aber es muß doch demohngeacht mit dem allgemeinen und besten Endzweck in einige Verbindung gebracht werden können. Es kann ja ohne Beschädigung desselben nicht aus der Welt verwiesen werden. (§. 264. 265.) Von den Gütern wird dieses mit Recht behauptet, und zwar deswegen, weil sie alle ohne Ausnahme das ihrige zu Erreichung desselben beytragen. (§. 309. 248.) Soll dann das eben der Grund bey dem bösen seyn? Ja; aber auf eine ganz andere Art, als beym guten.

Man

Man erinnere sich nur daran, warum Gott das böse nicht in der Welt ausrottet. Eben die hierzu vorhandene Gründe werden verschiedene Wege zeigen, darauf die Dinge dieser Welt zum allgemeinen Endzweck das ihrige beytragen. Wenn etwas dergestalt zu Erreichung dieses Endzwecks geschäftig ist, daß es selbst in sich einigen Grund der Würklichkeit desselben enthält, dann trägt es freywillig oder für sich etwas zu demselben bey. Hingegen ein Umstand, der für sich ganz und gar nicht zu Erhaltung einer Absicht behülflich seyn kann, aber doch unzertrennlich mit solchen Dingen verbunden ist, die das ihrige zu der Erreichung derselben thun; der trägt gleichsam wieder seinen Willen etwas zu dieser Absicht bey.

§. 324.

Neben diesem sehe man einmahl dasienige an, was oben von dem geduldeten bösen erinnert worden. Die Allmacht Gottes trägt es deswegen in der Welt, weil es mit solchen Gütern in einer unauflöslichen Verbindung steht, die zu Erreichung des allgemeinen Endzweckes unentbehrlich, und für sich hierzu geschäftig sind. Lauter Gründe, die von dem bösen in der Welt darthun, daß es gleichsam wieder seinen Willen etwas zu der Erreichung des allgemeinen göttlichen Endzweckes beytragen müsse. (§. 323. 266.)

§. 325.

Mit den Gütern sieht es aber besser aus. Die

arbeiten insgesamt freywillig zu dieser grosen Absicht Gottes. Dann entweder muß es das böse oder das gute seyn, das den würkenden Grund zu derselben liefert. Das böse ist allzu ungeschickt hierzu. (§. 324.) Die Güter in der Welt sind es allein, die diesen Vorzug behaupten.

§. 326.

Verknüpft man diese beyde Wahrheiten, so ist es unleugbar, daß schlechterdings alles in der Welt zu der Erhaltung des besten göttlichen Endzweckes führe. Auser dem bösen und guten lässet sich nichts in derselben denken. Jenes wird auf den wunderbaren Wegen der göttlichen Weisheit so zu reden wieder seinen Willen zum guten gelenket. (§. 324.) Dieses thut es von freyen Stücken. (§. 325.) Wie gros wird dadurch die Weisheit Gottes. Unter derselben muß sowohl Glück als Unglück zu der besten Absicht Gottes geschäftig seyn. Das erste blühet in der Reihe der Güter; das andere wird in die traurige List des bösen geschrieben.

§. 327.

Nun ist es Zeit, die allgemeine Absicht, dahin so vieles in der Welt bemühet ist, genauer kennen zu lernen. So viel ist schon ausgemacht, daß sie die höchste Güte der Welt seyn müsse. (§. 306.) Diese ist aber ein Vorzug für dieselbe auf zweyerley Art. Sie besitzt die höchste Güte,

wenn

wenn man sie an sich betrachtet; sie hat auch zugleich die gröste Güte in Absicht auf Gott. (§. 242.) Welche hiervon ist nun der Endzweck Gottes? oder sind es etwann beyde? Allerdings müssen es beyde seyn. Dann er will die Welt um beyder willen. Die eine giebt den obiectivischen, die andere den subiectivischen Grund. (§. 243.) Wie klar wird dadurch, daß die allgemeine beste göttliche Absicht in zwo zergliedert werde, davon die eine in der höchsten Güte der Welt an sich betrachtet; die andere in der höchsten Güte derselben in Ansehung Gottes bestehet?

§. 328.

Es ist hierbey noch mehr Licht nöthig. Es ist nöthig die Beschaffenheit der höchsten Güte der Welt in beyderley Absicht sorgfältigst aufzusuchen. Es kann füglich mit derienigen der Anfang gemacht werden, die man ihr an sich betrachtet beylegen muß. Und worinn bestehet diese? Die Güte eines Dinges, wenn es für sich angesehen wird, bleibt immer aus seinen eigenen Realitäten und Vollkommenheiten zusammengesetzt. (§. 170.) Das giebt Gelegenheit auf die höchste Güte eines Dings von dieser Art zu kommen; und sie für den Inbegriff der erhabensten eigenen Realitäten und Vollkommenheiten zu halten, deren es nur fähig ist. Man wird nichts hiergegen einzuwenden finden. Und um deswillen soll in dem folgenden unter der höchsten Güte der Welt an sich betrachtet nichts anders verstanden werden, als

der Umfang aller ihrer eigenen Realitäten und Vollkommenheiten in einem so vorzüglichen Grad, als nur eine in der Würklichkeit erscheinende Welt fassen kann. Man mag dieses einsweilen die höchste Vollkommenheit der Geschöpfen nennen.

§. 329.

Wegen der Verschiedenheit der Glieder in der Welt, welche an derselben Theil nehmen, ist es rathsam, sie sonderlich an denen zu erwägen die mit dem grösten Maas derselben gesegnet sind. Dieses ist die ganze Geisterwelt. Die eigene Realitäten und Vollkommenheiten der übrigen Dingen, denen die Vernunft versagt ist, gehören allerdings mit zur Schönheit des ganzen Weltbaues, den unentbehrlichen Gebrauch derselben zugeschweigen. Aber von den vernünftigen Bewohnern hat er doch eben so viele Vorzüge, als ein schönes Land von seinen glücklichen Einwohnern. Die höchste Vollkommenheit, welche diese besitzen, erhält ihren eigenen Nahmen. Stehen sie auf einem solchen Grad der Vollkommenheit, der ihnen einen ungehinderten Weg zu immer neuen Höhen bahnet, so sagt man, daß sie sich in dem Genus des höchsten Guten befinden. Das Bewustseyn dieses Glückes schenkt ihnen eine wahre Glückseligkeit. Und eben diese ist das Hauptstück in der höchsten Vollkommenheit der Geschöpfen. — Eine von jenen besten

Ab-

Absichten ist nun genauer bestimmt. Sie besteht in der Vollkommenheit aller Geschöpfen, sonderlich in der Glückseligkeit der vernünftigen. Dann diese wird unter der grösten Güte, welche die Welt für sich hat, verstanden. (§. 328.)

§. 330.

Jetzt ist aber noch der andere Endzweck, welcher die höchste Güte der Welt in Absicht auf Gott war, (§. 327.) zu untersuchen. In dem vorhergehenden ist schon gewissermasen hiervor gesorget worden. Was sie eigentlich sey, ist schon angezeigt. Sie ist die Möglichkeit aus der Welt die göttliche Vollkommenheiten am allermeisten zu erkennen, nebst der daher würklich fliesenden vorzüglichsten Erkenntnis derselben. (§. 241.) Diese beyde Stücke machen deswegen den andern von jenen besten göttlichen Endzwecken aus.

§. 331.

Man hat einen bequemeren Ausdruck für denselben. Die Ehre Gottes kann uns sehr schicklich darauf leiten. Sie druckt den Umfang aller göttlichen Vollkommenheiten aus. Wie kann sie aber wohl durch die Welt befördert werden? Diese ist allzu gering, als daß sie es durch einen Realgrund sollte thun können. Die Ursachen sind schon angegeben. (§. 241.) Der logicalische Weg bleibt hier nur durch einen Grund der Mög-

lichkeit und der Würklichkeit offen; (§. 241.) so daß sie durch ienen die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes; durch diesen die Würklichkeit derselben liefert. (§. 241.) Geschieht beydes auf eine so vorzügliche Weise, als die Einschränkung einer würklichen Welt nur zulässet: dann kann man erst sagen, daß sie die Ehre Gottes, welche die höchste seyn muß, (§. 74.) befördere oder ihn verherrliche. (§. 240.) Die **Verherrlichung Gottes** wird deswegen mit Recht darinn gesetzt, daß man aus der Welt die göttliche Vollkommenheiten am meisten unter allen zur Würklichkeit kommenden Welten erkennen könne und würklich erkenne. Das letzte Stück macht die subiectivische Verherrlichung aus; das erste die obiectivische. Diese kommt sowohl aus natürlichen Begebenheiten als freyen Handlungen. Hier heist sie eine **freye**, dort eine **natürliche**. Aus einem andern Gesichtspunkt betrachtet, könnte sie eine **freywillige** und **gezwungene** genennet werden. Diese würde von dem Bösen; iene vom Guten abhängen. Ueberdas heißt sie noch in ihrem ganzen Umfang die **äusere Ehre Gottes**. Ihre Beschaffenheit kommt mit dem einen schon angegebenen göttlichen Endzweck vollkommen überein. Dieser war die Möglichkeit Gott aus der Welt am meisten zu erkennen, und die würklich daher entstehende vorzüglichste Erkenntnis. (§. 330.) Eben das sind auch die Kennzeichen der Verherrlichung Gottes. Sie muß deswegen eine von denen

nen besten Absichten Gottes seyn, um deren willen er der Welt das Daseyn gegeben.

§. 332.

Sie ist mit der höchsten Vollkommenheit der Geschöpfen ganz unauflöslich verbunden. Aber sie ist auch zugleich eine Folge von derselben. Bey der obiectivischen ist dieses ganz klar. Man muß zugeben, daß beyde verschieden sind. Ihre Begriffe lehren es zur Genüge. (§. 240. 241.) Man muß auch zugleich zugeben, daß Gott dann erst und deswegen aus den Gütern dieser Welt könne erkannt werden, wenn und weil die Glieder derselben würklich damit versehen sind. Wird nun nicht ieder hieraus den Schlus machen, daß die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes aus diesen Gütern fliese? Jene ist die obiectivische Verherrlichung Gottes; (§. 331.) diese, die Vollkommenheit der Geschöpfen; (§. 328.) durch welche eben deswegen iene erhalten wird.

§. 333.

Dieses sieht ein wenig dunkeler bey der subiectivischen göttlichen Verherrlichung aus. Es lässet sich aber ziemlich wohl aufklären, wenn man bedenkt, daß die würkliche Erkenntnis von Gott in ideellen Realitäten der erschaffenen Geister bestehet. Diese darf man als Realitäten betrachten, in wie fern sie den Geistern selbst zugehören, aber auch in so fern, als sie eine Aehnlichkeit mit Gott

haben. (§. 5.) Aus dem ersten Gesichtspunkt fallen sie uns als eigene Realitäten der Geister, die ihre Güte ausmachen, in die Augen. In dem andern erblicket man eine Relation, welche sie auf Gott haben, und die das eigentliche der Erkenntnis Gottes oder der Verherrlichung desselben ausmacht. (§. 331) Aber sind sie alsdenn und deswegen den Geistern eigen, wenn und weil sie eine Aehnlichkeit mit dem Unendlichen haben? oder sind sie dann erst und deswegen Gott ähnlich, wenn und weil sie so und nicht anders ein Eigenthum der Geister worden? Jeder vernünftiger wird das erste leugnen, das letzte behaupten; und dadurch die subiectivische Verherrlichung Gottes für eine Folge aus den Vollkommenheiten der erschaffenen Geister erklären

Fügt man noch den zunächst erwiesenen Satz zu diesem, so hat man die ganze göttliche Verherrlichung für eine Folge der höchsten Vollkommenheit der Geschöpfen zu halten.

§. 334.

Beyde sind iedoch göttliche Absichten. (§. 327.) **Das macht die Vollkommenheit der Geschöpfen zu einem mittleren Endzweck.** (§. 298.) Die Verherrlichung Gottes wird hingegen der letzte seyn, wenn man erweisen kann, daß aus ihr kein anderer entspringt. (§. 298.) Das ist aber eben nicht gar schwer. Nach dem vorhergehenden muß derienige stets in der Welt bleiben, wer göttliche

liche Absichten aufsuchen will. (§. 304.) In Gott darf er sich nicht darnach umsehen. (§. 168.) Was kann man aber in der Welt anders hierher gehöriges entdecken, als eigene Realitäten, die ihre höchste Vollkommenheit ausmachen, und die äusere, die Verherrlichung Gottes? (§. 3. 48.) Jene wird nicht durch diese, sondern diese durch iene erreicht. (§. 333.) **Man kann deswegen die Verherrlichung Gottes für den lezten Endzweck der Schöpfung mit allem Recht ausgeben;** das verhindert aber keinesweges, daß sie nicht stündlich, täglich und ewig erreicht werden sollte.

§. 335.

Nun ist nichts mehr als die Frage übrig, welches die Hauptabsicht Gottes bey Hervorbringung der Welt sey? Die beste unter mehreren hält man mit vollkommenem Recht für die Hauptabsicht. Diese Erklärung ist bey Beantwortung der vorgelegten Frage nützlich und nöthig; und deswegen nicht zu verwerfen, weil beyde Endzwecke, die Verherrlichung Gottes und die gröste Vollkommenheit seiner Geschöpfen, für die beste ausgegeben worden. Das schadet nichts. Jeder ist in seiner Art der beste: aber demohngeacht kann doch einer den andern an Güte übertreffen. Das wird sich auch zeigen, wenn man sie mit einander vergleichet. Die Verherrlichung Gottes ist als die äusere Ehre desselben ein göttlicher Vorzug, der allem endlichen weit vorgehen muß. (§. 5.)

(§. 3.) Dahin gehören alle Vollkommenheiten der Geschöpfen. (§. 48.) Warum sollte nun die Verherrlichung Gottes nicht besser als die höchste Vollkommenheit der Geschöpfen seyn? Warum sollte sie nicht die Hauptabsicht Gottes seyn, die ihn bewogen der Welt die Würklichkeit zu geben? Wenigstens sind die Gründe für die gegenseitige Meinung ungleich schwächer; ia so gar ungegründet, wie an einem andern Ort dargethan worden.

§. 336.

Hier sey noch angemerkt, daß Gott so lang seine unmittelbare Allmachtshand in Bestättigung der höchsten Vollkommenheit seiner Geschöpfen und in Erreichung seiner eigenen Verherrlichung zurückhalte, als natürliche Mitteln dazu hinreichen. (§. 320.) Aber da wird er Wunder verrichten, wo das gröste Wohl der Geschöpfen und seine Verherrlichung bey dem Lauf der Natur ohne dieselbe Schaden leiden würden. (§. 321.)

Vierter Abschnitt, von der Wahrhaftigkeit Gottes.

§. 337.

Auf die Verherrlichung Gottes, als die göttliche Hauptabsicht lässet sich ein Vorzug gründen,

den, der dieser Welt ausnehmend viel Ehre macht. Er wird darinn bestehen, daß die gegenwärtige Welt ein gröseres Licht der Wahrheit erleuchte, als irgend eine andere, die auser ihr zum Daseyn würde gekommen seyn. Aus eben dieser Ursach nimmt Gott einen besonderen Nahmen an. Er heist deswegen der allerwahrhaftigste. Hier muß um deswillen die Wahrhaftigkeit desselben untersucht werden. Es ist dabey vor allen Dingen nöthig, den Begriff von derselben in ein hinreichendes Licht zusetzen, und sie in ihrer Unendlichkeit von Gott zu erweisen. Dann lassen sich hieraus einige Folgen leiten. Und endlich werden noch in dieser Betrachtung die Offenbahrungen Gottes erscheinen.

§. 338.

Bey dem ersten Stück von dieser Untersuchung ist überaus nützlich die **moralische Wahrheit** voraus zu schicken. Man setzet sie in der Uebereinstimmung unserer Gedanken, mit denienigen Zeichen, dadurch sie entdecket werden. Es ist aus dieser Erklärung sehr begreiflich, daß die moralische Wahrheit eine Beziehung auf andere erfordert. Wohin zielen die bemerkte Zeichen? Gewis nicht auf uns selber; auf andere die unsere Gesinnungen dadurch erfahren können. Werden wir deswegen nicht die sittliche Wahrheit befolgen, wenn wir andern unsere Gedanken durch gewisse Zeichen, oder, wenn man ein wenig

von dieser genauen Bedeutung abweichen will, nur überhaupt offenbahren? Die Geneigtheit hierzu heist Wahrhaftigkeit. Diese muß auf einer besonderen Seite angesehen werden, auf welcher man den Weg zur göttlichen Wahrhaftigkeit erblicket. Der wahrhaftige entdecket seine Gedanken, oder ist es doch wenigstens zu thun geneigt. Man setze in diesen Gedanken wäre lauter logicalische Wahrheit. Was kann er nun anders als Wahrheit offenbahren? Dieses halte man gegen Gott. Wahrheit belebt alle seine Gedanken; und seine Gedanken erschöpfen ihr ganzes Gebieth. (§. 134.) Wenn er also würklich wahrhaftig seyn soll, so muß einsweilen als ein Kennzeichen hiervon angenommen werden, daß er die Welt mit logicalischer Wahrheit oder mit wahren Vorstellungen erleuchte.

§. 339.

Wer in der Welt ist aber dieses göttlichen Geschencks fähig? Sind es nicht einzig und allein die Geister? Sie sind es gewis allein. Dann das Bewustseyn der von Gott empfangenen und in seinen Gedanken liegenden Wahrheit, ist ein Vorzug, dessen sich nur ein Geist rühmen darf. Man weiß also die Gegenstände der göttlichen Wahrhaftigkeit. Nun weiter in ihrer Betrachtung, um sie in der Unendlichkeit zu erblicken. In dieser Gröse wird sie keine blose Geneigtheit seyn, die Wahrheit zu geben. Sie wird es würcklich

thun.

thun. Das ist aus der Untersuchung klar, welche bey Entwicklung der Gütigkeit Gottes vorgenommen worden. (§. 280-282.) Eben daher ist es unleugbar, daß sie nicht einige Wahrheit schenke, sondern das höchste Maas derselben, das nur irgend eine Welt in ihrer Würklichkeit fasset. Die bewegende Gründe müssen hier eben so rein und lauter als dorten seyn. Liebe und freye Bereitwilligkeit muß sie würksam gegen alle und iede machen. Das alles ziehe man zusammen, so erscheinet in der Summe die Wahrhaftigkeit in einer unendlichen Gröse. Diese wird alsdenn Gott mit Recht beygelegt, wenn bewiesen worden, daß er alle Geister in dieser Welt mit der allermeisten Wahrheit, deren nur eine würkliche Welt fähig ist; und darinn ieden insbesondere mit soviel, als ienes höchste Maas zugiebt, aus freyer Bereitwilligkeit deswegen erfüllet, weil er alle und iede unendlich liebet.

§. 340.

Diese Wahrhaftigkeit ist also eine Predigerinn der logicalischen Wahrheit. Und worinn bestehet diese? Sie ist eine Uebereinstimmung der Gedanken mit den vorgestellten Sachen. Diese sind gewis entweder endlich oder unendlich. Die letztere finden sich in Gott. (§. 74.) Daraus folgt nun mit völliger Gewisheit, daß wahre Gedanken eines endlichen Geistes mit nichts anders als entweder mit Gott oder mit endlichen Dingen

über-

übereinstimmen können. Und eben so gewis schlüsset man auch, daß alle logicalische Wahrheit, die ein endlicher Geist besitzt, von Gott oder von endlichen Dingen müsse genommen seyn.

§. 341.

Die Wahrheit von beyden Gegenständen macht einen endlichen Geist geschickt Gott zu erkennen; ia sie gewähret ihm selbst eine Erkenntnis von Gott. Dies ist alsdenn gar begreiflich, wenn die Wahrheit selbst von Gott genommen ist. Dann hier müssen sich Begriffe in ihm entwicklen, welche mit den Eigenschaften Gottes übereinstimmen; Begriffe, die eine wahre Erkenntnis Gottes ausmachen. (§. 132.) Und ie gröser die Wahrheit ist, die einen endlichen Geist von Gott erleuchtet, desto mehr muß er denselben erkennen; desto mehr muß er ihn erkennen können. Dann er steht hier auf einem Weg, der ihm seinen Gegenstand immer näher zeigt, mit dessen Betrachtung er durch alle Ewigkeiten nicht zu Ende kommt.

§. 342.

Soll aber auch zugleich die Wahrheit von endlichen Dingen zur Erkenntnis Gottes führen? Sie thut es so gewis, daß sie selbst einen Theil dieser Erkenntnis ausmacht. Alle Wahrheiten von endlichen Dingen, sie mögen in dieser Welt erscheinen oder nicht, sind wahre Vorstellungen derselben. Liegen nicht diese insgesamt in dem göttlichen

lichen Verstand, der ein Abdruck von aller Wahrheit ist? Klären sich solche Vorstellungen in einem endlichen Geist auf, der Gott und die Unendlichkeit seines Verstandes, vor Augen hat: so ist es sonnenklar, daß er etwas von dem göttlichen Verstand, ob es gleich nur ein Punkt von einem unendlichen Plan ist, und also von Gott selbst erkennet. Er wird aber Gott auch desto mehr erkennen, ie gröser die Wahrheit ist, die er von endlichen Dingen besitzet; er wird desto geschickter seyn Gott zu erkennen, ie erhabener dieselbe ist. Dann von dem endlichen stehet ein vielfacher Uebergang zur Erkenntnis der Gottheit offen.

§. 343.

Es sind aber in der Geisterwelt gewisse untaugliche Glieder, welche von keinem Gott wissen oder wissen wollen. Wie sieht es mit denen aus? Diese müssen freylich den Vorzug entbehren, welchen dieienige haben, die sich von Gott würdige Begriffe machen. Aber doch werden sie durch die Wahrheit von endlichen Dingen zur Erkenntnis des Unendlichen können geleitet werden, und das um desto mehr, ie gröser dieselbe bey ihnen ist. Dann durch die Erkenntnis von endlichen Dingen, sonderlich in dieser Welt, wird man zur Versicherung von dem Daseyn Gottes, und hiervon zu seinen unendlichen Eigenschaften geführet. Ueberdas ist es auch möglich,

lich, daß der unglückliche, der von Gott nichts weiß, zu der Erkenntnis desselben kommen kann. Hat er nun schon viele Wahrheiten von endlichen Dingen eingesammlet, so weiß er schon etwas von dem, das in dem unendlichen Verstand Gottes abgebildet liegt. Er wird deswegen aus beyden Ursachen desto leichter Gott erkennen können, ie mehr Wahrheit von endlichen Dingen seinen Verstand erfüllet.

§. 344.

Auf diese Art ist von allen endlichen Geistern wahr, daß sie desto mehr Gott würklich erkennen und zu dessen Erkenntnis kommen können, ie mehr Wahrheit sie von Gott und endlichen Dingen haben, (§. 341 - 343) oder ie vorzüglicher überhaupt das Licht der Wahrheit ist, davon sie erleuchtet werden. (§. 340.) Beydes gilt von dem, der einen Gott verehrt. (§. 241. 242.) Das letzte nur von denienigen, die nichts von ihm wissen. (§. 243.) Jederman wird deswegen den Schlus zugeben, daß Gott in dieser Welt am allermeisten erkannt werde und erkannt werden könne, wenn in allen Geistern dieser Welt zusammengenommen, die gröste Summe der Wahrheit liegt, die nur in irgend einer Welt erscheinen würde. Ja wenn man die Verbindung dieser beyden Stücken nur einigermasen mit Aufmerksamkeit ansehen will: so wird sich auch zeigen, daß das letztere die einzige Bedingung von dem ersteren ist.

§. 345.

§. 345.

Was wird man aus dieser Wahrheit folgern, wenn ihr eine andere aus dem obigen an die Seite gesetzet wird, welche versichert, daß Gott in dieser Welt unter allen erschaffenen am allermeisten erkannt werde und erkannt werden könne? (§. 242.) Nichts gewisser als dieses: alle Geister, die in der gegenwärtigen Welt leben, zusammengenommen, müssen vor allen, die in andern Welten wohnen würden, mit dem allergrösten Licht der Wahrheit erfüllet seyn. Diesen Satz kann niemand in Zweifel ziehen; dann er ist ein unzertrennlicher Gefehrte von dem, welcher ihm vorgesetzt worden. (§. 344.)

§. 346.

Woher kommt aber eine so grose Summe der Wahrheit? Und wieviel empfängt ieder Geist davon? Beydes lässet sich aus dem vorhergehenden begreifen. Die Wahrheiten sind Güter für die Geister, welche diese Welt bevölkern. Sie sind Gaben der Gütigkeit Gottes, (§. 288.) die er durch seinen Willen in engerer Bedeutung schenket, (§. 231.) mit der vollkommensten Freyheit, (§. 228.) aus unendlicher Liebe gegen alle und iede schenket. (§. 285.) Hiervon empfängt ieder insbesondere ein solches Maas, als mit dem höchsten Grad der Wahrheit, der diese Welt vor allen andern erschaffenen erleuchtet, vereinigt werden kann. (§. 285.) Sind das nicht alle noch

übri-

übrige Stücke einer unendlichen Wahrhaftigkeit? (§. 339.) Dann hier sieht man, daß Gott allen Geistern dieser Welt, das höchste Maas der Wahrheit, das irgend eine erschaffene fassen kann, und iedem soviel davon, als sich mit dieser höchsten Summe verbinden läßet, aus freyer Bereitwilligkeit um deswillen schenket, weil er alle und iede unendlich liebet. Das redet genugsam für die unendliche Wahrhaftigkeit Gottes. Und dazu gabe die äusere Ehre desselben ein vollkommenes Recht, in wie fern sie in zwo Classen getheilt worden, deren eine die erhabenste göttliche Erkenntnis; die andere aber, die gröste Möglichkeit Gott zu erkennen enthielte. (§. 330. 331.)

§. 347.

Die Menge der Wahrheit, welche hierdurch in die Welt kommt, besteht aus wahren Vorstellungen, die sich in den Geistern befinden. Sie sind ohne allen Zweifel eigene Realitäten derselben. Sie gehören zur höchsten Güte dieser Welt, die man ihr an sich betrachtet beygelegt. (§. 328.) Uebers das ist der ganze Inbegriff aller dieser Wahrheit von der göttlichen Verherrlichung so unzertrennlich, daß so gar eben diese grösstentheils darinn zu setzen ist. (§. 331.) Man sieht auf diese Art, wie genau das höchste Maas der Wahrheit, das diese Welt für allen erschaffenen ausschmücket, mit der höchsten Güte derselben

übers

überhaupt zusammenhänget. Ja man sieht auch, weil die Geister die edelste Glieder der Welt sind, daß es sich den grösten Theil dieser höchsten Güte zueignet. (329.)

§. 348.

Es ist iedoch nicht zu leugnen, daß Gott manche Wahrheiten den Geistern dieser Welt nicht schenke; deren Mittheilung allerdings physisch möglich wäre. Die Erfahrung legt hier das allerkräftigste Zeugnis ab. Wie sieht es aus um diese Verhelung? Zielet sie auf das beste der ganzen Welt und auf das gröste Licht der Wahrheit, das in derselben scheinet? Ist sie eben dadurch das beste in den Theilen, oder nicht? Gewis ist sie es. Gott entdecket alle Wahrheit, die mit dem höchsten Inbegriff derselben zu vereinigen sind. (§. 346.) Warum nicht auch alle in der Beschaffenheit, welche dahin abzielet? Warum nicht alle alsdenn und da, wenn und wo sie zu iener grösten Summe gehören? ia selbst zu der höchsten Güte der Welt gehören? (§. 347.) Wenn nun Gott irgendwo eine Wahrheit verhelet, so muß ihre Entdeckung allen diesen Gütern zuwider; ihre Verbergung zu der Erreichung derselben unentbehrlich seyn. Dergleichen Dinge pflegt man das beste in den Theilen zu nennen. (§. 247.) Man darf also mit gutem Recht sagen, daß Gott nur alsdenn und da die Wahrheit zurückhalte, wenn und wo es am besten ist sie unentdeckt zu lassen, und

wenn es seine unendlichen Wahrhaftigkeit erfordert. (§. 346.)

§. 349.

Ein geringer Schatten von dieser Vollkommenheit, heist bey den Menschen **Verschwiegenheit.** Sie hat mancherley entgegengesetzte Fehler, sonderlich auch die **Lügen** in Absicht auf die ganze Wahrhaftigkeit. Diese verhelen die Wahrheit nicht allein, sondern überreden auch die Unwahrheit, den Schaden und das Unglück anderer zu befördern. Eine solche Verbergung der Wahrheit und Entdeckung der Unwahrheit ist höchst schändlich. Gott verhelet sie nur, wenn es am besten ist sie zu verschweigen, wenn die Verbergung derselben zu Erreichung der höchsten Güte der Welt, zu Beförderung der höchsten Wahrheit nothwendig ist. (§. 348.) Hier ist keine schädliche Absicht, sondern die allerbeste. (§. 346.) **Wie sehr widersprechen also Gott alle Lügen?** Und wenn er iemahls etwas entdecket, das sich nicht also verhält, so flieset es aus eben den lauteren Quellen, daraus man die Wahrheit von ihm empfängt. Das beste des Weltganzen muß alsdenn ohne eine solche heilsame Verhelung nicht können erhalten werden. Und dann ist ia die Welt glücklich, daß Gott also mit ihr verfährt, sie ist ihm eben den Dank schuldig, den sie ihm im andern Fall für die Offenbahrung der Wahrheit darbringen muß.

§. 350.

Diese Bemerkung giebt Gelegenheit an die mancherley Verheisungen und Drohungen Gottes zu denken. Wenn wir einem erklären oder bekannt machen, daß er ein gewisses Gute von uns erwarten solle, dann geben wir ihm überhaupt eine Verheisung. Sagen wir ihm aber, daß ihm etwas böses von uns bevorstehe, dann hört er eine Bedrohung von uns. Beyde, sowohl die Drohungen als die Verheisungen sind wahr und ernstlich, wenn wir uns bey iener Erklärung bewust sind, daß wir das verheisene gute oder das gedrohete böse würklich in seine Erfüllung bringen wollen. Diesen setzet man die scheinbare Verheisungen und Bedrohungen entgegen. Und hier kommt es auf die Absicht an, die man bey denselben hat. Ist diese gut, so gehören sie zur nothwendigen Verhelung der Wahrheit. (§. 348.) Ist sie böse, so werden sie mit Recht unter die Lügen gezählet. (§. 349.) Die letztere widersprechen Gott. (§. 349.) Die erstere sind in seiner moralischen Vollkommenheit begriffen, welche man sonst Verschwiegenheit zu nennen pflegt. (§. 349.) Dahin gehört die Bedrohung, welche Jonas dem ganzen Ninive auf Befehl Gottes ankündigte.

§. 351.

Die wahre göttliche Verheisungen und Bedrohungen sind im Gegentheil von der Art, daß sie insgesamt in Erfüllung kommen. Dieses lässet

sich sehr leicht beweisen. Gott weiß in diesem Fall, daß die verheisene Güter der Welt würklich von ihm werden geschenkt werden. (§. 350.) Er weiß, daß das gedrohete Uebel würklich über sie kommen wird. (§. 350.) Er weiß, daß er alles so ausführen wird, wie es seine Verheisungen und Bedrohungen mit sich bringen. Seine Erkenntnis ist insgesamt völlig untrüglich. (§. 139.) Es wird deswegen alles dieses würklich erfolgen und zwar so erfolgen, wie es die Verheisung und Bedrohung verkündigt. Das macht eine **vollkommene Erfüllung** derselben aus.

§. 352.

Durch eben dieselbe verherrlicht er seine Wahrhaftigkeit, so wie er dadurch verheiset und drohet. Dann die wahre göttliche Verheisungen und Bedrohungen liefern uns eine Wahrheit von einem guten oder bösen, das über uns kommen wird. Eine solche Verkündigung ist ein Geschäfte der Wahrhaftigkeit, (§. 346.) die sich uns alsdenn erst in ihrer rechten Gröse vor Augen stellen muß, wenn wir die von ihr geschehene Verheisungen und Bedrohungen in Erfüllung sehen.

§. 353.

Eben diese Erfüllung kann noch zu andern göttlichen Eigenschaften führen. Man legt dem eine Treue bey, welcher seine Zusagen erfüllet; und wenn er seine Drohungen ausführet, dann heist er

streng.

streng. Beydes erscheinet in unendlicher Grösse, wenn alle Verheisungen, alle Drohungen auf das vollkommenste in Erfüllung kommen. Das bezeugt, wenn es mit ienem eben erwiesenen Satz verglichen wird, (§. 351.) daß Gott eine unendliche Treue; aber auch eine unumschränkte Strenge hege.

§. 354.

Endlich erinnert noch die Wahrhaftigkeit Gottes an seine Weisagungen. Dann wenn Gott von einer gewis zukünftigen Sache eine vorläufige Nachricht giebt oder wenn er eine Wahrheit von zukünftigen Dingen schenket, dann weisagt er. Werden diese wohl auch so gewis, als seine Verheisungen und Bedrohungen erfüllet? Allerdings, dann wenn die vorhergehende Erkenntnis von zukünftigen Dingen wahr ist, so werden sie eben so erfolgen, wie sie diese abbildet. Was giebt aber die Weisagung anders als wahre Begriffe von Zukünftigkeiten? Was sie also vorher verkündiget, das wird sich gewis eben so zutragen, wie vorher gesagt worden. Eben darinn liegt ihre ganz vollkommene Erfüllung; und man sieht, daß alle göttliche Weisagungen auf die vollkommenste Art erfüllet werden.

§. 355.

Nun zu den göttlichen Offenbahrungen. Sind wohl dergleichen in der gegenwärtigen Welt? Das Ziel, welches ihr von Gott vorgesetzt ist,

und die göttliche Wahrhaftigkeit überzeugen völlig hiervon. Hieraus sieht man, daß Gott die Geister dieser Welt mit Wahrheit erfülle. (§. 345.) Eben das heist eine **Offenbahrung** Gottes, wenn er auf vernünftige Wesen in dieser Welt das Licht der Wahrheit scheinen lässet. Sie sind also die Quellen, woraus die Welt die ganze Menge ihrer Wahrheiten schöpfet, welche sie so sehr vor andern auszeichnen. Sie sind die Quellen, daraus ieder Geist ins besondere sein Antheil nimmt. **Wer kann nun an der Würklichkeit der göttlichen Offenbahrungen in dieser Welt zweiflen?**

§. 356.

Was sind es aber für Wahrheiten, die hierdurch entdecket werden? Hierauf lässet sich gar leicht antworten, wenn man sich daran erinnert, woher alle Wahrheiten müssen genommen werden. (§. 340) Gott kann sich bald selbst offenbahren, bald endliche Dinge. In dieser Reihe steht ein ieder Geist selbst, der zu dieser Welt gehöret. Seine eigene Erkenntnis, die Erkenntnis des guten und bösen und seiner Verbindlichkeit hiergegen, werden besondere Stücke einer Offenbahrung seyn. Die Einsicht in die Dinge dieser Welt, welche uns würklich umgeben, welche schon entwichen sind und noch auf uns warten, kann auch dahin gehören. Ja die Durchforschung vieler möglichen Dingen, die nicht würklich in dieser Welt erscheinen, ist hier ebenfalls nicht ausgeschlossen.

§. 357.

§. 357.

Nun ist weiter die Frage, was sind das für Geschäften? Wodurch werden die erwehnte Wahrheiten entdecket? Gewis durch nichts anders als durch den göttlichen Willen in engerer Bedeutung. (§. 231.) Dieser ist entweder mittelbar oder unmittelbar. (§. 233.) Offenbahret Gott die Wahrheit durch ienen, so empfängt man sie auf eine natürliche Weise. Man nennt aber auch dieses göttliche Geschäfte selbst eine natürliche Offenbahrung. Kommt im Gegentheil die Wahrheit von dem unmittelbaren Willen her, welcher die Quelle von allen übernatürlichen Begebenheiten ist, so ist die Offenbahrung eine übernatürliche. Von der Würklichkeit der natürlichen und von der Möglichkeit der übernatürlichen ist hier noch einiges an zu merken.

§. 358.

In Absicht auf das erstere hat man die Erfahrung auf seiner Seite. Wer wird sich wohl unterstehen zu leugnen, daß die Menschen ihre Erkenntnis durch die Sinnen mit vielen wahren Begriffen bereichern? Dieses geschieht auf die gewöhnlichste Art vermittelst anderer Dingen in dieser Welt. Werden also diese Wahrheiten nicht durch den mittelbaren göttlichen Willen denen Menschen verliehen? Und ist das nicht eine natürliche Offenbahrung vermittelst der Sinnen? Eben das leistet die von Gott ver-

liehene Vernunft. Durch diese kann ein ieder Geist den Zusammenhang der Wahrheiten durchsuchen. Er kann eine aus der andern entwicklen und von bekannten zu unbekannten fortgehen. Es ist nicht nöthig weiter in dieser Erfahrung fortzuschreiten. Man sieht die Würklichkeit der natürlichen Offenbahrung Gottes schon zur Genügen.

§. 359.

Ob man aber eine übernatürliche Offenbahrung in dieser Welt antreffe, davon kann der Philosoph nichts ganz gewisses behaupten. Nicht einmahl in dem Augenblick, da ein Geist aus der Hand Gottes kommt, lässet sich ganz zuverlässig hiervon reden. Hingegen ist die Möglichkeit derselben ganz und gar unleugbar. Dann es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß alle Geister, die in dieser Welt leben, solcher Vorstellungen, darinn Wahrheit herrschet, fähig seyn müssen. Diese sind fast insgesamt wahre Zufälligkeiten, wenigstens können sie solche werden. (§. 32.) Dergleichen Bestimmungen kann Gott durch seinen Willen unmittelbar geben. (§. 209.) Die unmittelbare Darreichung solcher Wahrheiten ist eben eine übernatürliche Offenbahrung, an deren Möglichkeit aus den angeführten Gründen kein Mensch zweiflen kann. Es lassen sich so gar viele mögliche Arten angeben, wie diese Offenbahrung geschehen könnte. Gott kann unmittelbar Wahrheiten in den Geistern bewürken. Er kann

eine

eine unmittelbare Würkung in die Körper derselben ergehen lassen, davon die zu entdeckende Wahrheiten abhängen. (§. 209.) Er kann auch eine übernatürliche Begebenheit in andern äuseren Dingen bewerkstelligen, die eine gewisse Wahrheit bey zu bringen geschickt ist. Die Offenbahrung, welche auf dem ersten Wege geschiehet, pflegt man eine Eingebung zu nennen. In die andere Classe kann man göttliche Träume, Entzückungen, Gesichter, u. s. f. zählen. Auf die letzte Art kann man Wahrheiten erfahren durch Anredungen, Erscheinungen, Aufzeichnungen, und dergleichen.

§. 360.

Der Philosoph braucht sich hier eben nicht weiter einzulassen. Er läßt sich begnügen untersucht zu haben, wenn eine übernatürliche Offenbahrung geschehen müsse; und was sie alsdenn für Kennzeichen habe. Von der Nothwendigkeit derselben kann man aus dem vorhergehenden urtheilen. Sie wird durch den göttlichen unmittelbaren Willen ausgeführet. (§. 357.) Die natürliche fliesset im Gegentheil aus dem mittelbaren. (§. 357.) Der Gebrauch von ienem ist schon vestgesetzet. Dann bedienet sich Gott desselben, wenn etwas, das zu seiner Verherrlichung und der höchsten Vollkommenheit seiner Geschöpfen unentbehrlich ist, durch den mittelbaren nicht erhalten wird. (§. 336.) So wird er ebenfalls etwas übernatürlich offenbahren, wenn es zu diesen seinen Ab-

sichten höchst nothwendig ist, und durch die natürliche Offenbahrung nicht erfolget. In diesem Fall reicht die natürliche nicht hin das zu erhaltende beste des Weltganzen zu befördern. (§. 328.) **Und deswegen wird Gott alsdenn eine übernatürliche Offenbahrung geben, wenn die natürliche das beste der ganzen Welt zu stiften nicht hinreichet, und wenn durch sie der gröste Vorrath an Wahrheit, den eine würkliche Welt fassen kann, nicht zusammengebracht wird.** Dann diese muß würklich in der gegenwärtigen Welt als ein besonderer Vorzug gesammlet werden. (§. 345.)

§. 361.

Nun muß man sich aber auch nach den Kennzeichen einer übernatürlichen Offenbahrung umsehen, um darnach eine iede, die dafür ausgegeben wird zu beurtheilen. Selbst aus dem angeführten Gebrauch derselben fliesset ihr erstes Merkmahl. Dann giebt erst Gott eine übernatürliche Offenbahrung, wenn die natürliche zu Erlangung seiner Absichten nicht hinreichet. (§. 360.) Durch beyde werden Wahrheiten entdecket. (§. 355.) **Die übernatürliche wird deswegen noch solche liefern, welche die natürliche nicht giebt, und die doch zu der Verherrlichung Gottes und der höchsten Vollkommenheit seiner Geschöpfen nothwendig sind.** Auf diese Art ersetzt also die übernatürliche Offenbahrung, die

Mäng

Mängeln, welche sich noch in der natürlichen finden. Und eben dieses ist das allgemeine innere Kennzeichen derselben.

§. 362.

Hierbey sind noch gewisse besondere nöthig, womit sie ihre Entdeckungen begleitet. Ehe man aber davon reden kann, müssen erst die Wahrheiten, welche in derselben unentbehrlich sind, besondere Nahmen haben. Es sind solche, die uns an sich verborgen und unbekannt sind. Man nennt sie überhaupt **Geheimnisse**. Sie sind aber von verschiedener Art. Manche Wahrheiten sind so beschaffen, daß man ihre Verbindung mit andern natürlicherweis nicht entdecken und eben dadurch die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Sache selbst nicht begreifen kann. Es giebt aber auch Wahrheiten, die sich zwar natürlicherweis aus andern folgern lassen, aber wir gelangen nicht würklich zu denselben. Jene sind **Geheimnisse von dem ersten Rang**; diese, **vom andern**. Sind nun auch beyde in der übernatürlichen Offenbahrung nöthig? Geheimnisse sind in derselben ganz und gar nothwendig: ob sie aber vom ersten oder vom andern Rang oder beyde zugleich seyn müssen, das kann der Philosoph nicht entscheiden. Genug daß er weiß, **Sie können vom ersten Rang und auch von dem andern seyn.**

§. 363.

Nun von den besonderen Kennzeichen ihrer Zu=

Zuverlässigkeit. — Gott giebt durch seine Offenbahrung überhaupt Wahrheiten, oder Begriffe, welche wahr sind. Er offenbahret aber gerad diesem Menschen etwas, wenn er ihm Wahrheiten schenkt, oder eine Erkenntnis gewähret, welche nicht allein an sich wahr ist, sondern demselben auch oder auch in dessen Augen wahr ist. Das kann nicht anders geschehen, als wenn zugleich gewisse Kennzeichen der Wahrheit oder Beweisgründe derselben überliefert werden. Wenn uns also Gott eine übernatürliche Offenbahrung schenket, so ist nöthig, daß er zugleich gewisse Merkmahle damit verbinde, dadurch die geoffenbahrte Dinge auch in unsern Augen als wahr erscheinen.

§. 364.

Diese geoffenbahrte Wahrheiten müssen so beschaffen seyn, daß sie zu Erreichung der Verherrlichung Gottes und der höchsten Güte der Welt an sich betrachtet erforderlich sind. (§. 361.) Was diese Beschaffenheit an sich trägt, das schickt sich ganz ausnehmend wohl für die göttliche Eigenschaften und kann ihnen durchaus nicht zuwider seyn. (225.) Daher macht man den Schlus, daß in einer übernatürlichen Offenbahrung nichts enthalten seyn dörfe, das den göttlichen Vollkommenheiten zuwider ist.

§. 365.

Es dörfen auch keine sich selbst wider-

sprechende Dinge in derselben vorkommen. Dann diese können nicht zugleich wahr seyn. Auf einer Seite müste sich nothwendig eine Falschheit finden. Und hierdurch würde das nothwendige Kennzeichen fehlen, das entschiede, welches von beyden widersprechenden Theilen für wahr anzunehmen sey. (§. 363.) Ja diese Ungewisheit würde sich in alle geoffenbahrte Wahrheiten ausbreiten, wenn sich hier und da Unwahrheiten fänden. So schädlich müsten einander widersprechende Dinge in einer übernatürlichen Offenbahrung werden.

§. 366.

Eben so unmöglich ist es aus gleichen Gründen, daß in derselben Dinge vorkommen sollten, welche ganz gewissen Erfahrungen oder nothwendig erwiesenen Wahrheiten widersprechen. Dann diese Wahrheiten sind von der Art, daß ihr Gegentheil durchaus falsch seyn muß. Man muß aber wohl bedenken, daß hier von wahren Widersprüchen und nicht von scheinbaren die Rede ist, die eine von Vorurtheilen stumpfe Aufmerksamkeit allenthalben zu finden glaubet. Man sieht auch wohl, daß die gegenwärtige Beweise eine scheinbare Bedrohung oder Verheisung, die zur Verschwiegenheit kann gerechnet werden, nicht ausschlüsen. Diese können manchmahl höchst nothwendig seyn. Jedoch fliesset auch zugleich aus schon angeführten Gründen, (§. 363.) daß iedesmahl ein solcher Umstand Kennzei-

zeichen bey sich habe, dadurch man ihn beurtheilen könne, damit durch denselben die übrige Wahrheiten in keinen Miscredit fallen.

§. 367.

Das von den inneren Kennzeichen für die Wahrheit einer übernatürlichen Offenbahrung. Sie sind solche Merkmahle, welche man selbst aus denen von Gott erweckten oder vorgetragenen Begriffen für die Wahrheit derselben zieht. Alle andere Gründe der Ueberzeugung, die sonsten woher genommen werden, heisen äusere. Jene können zwar selbst aus den Geheimnissen vom andern Rang in einer übernatürlichen Offenbahrung genommen werden. Weil es aber geschehen kann, daß bey denen, welche mit einer solchen Entdeckung versehen werden, der Beyfall viel leicher und gewisser erweckt wird, wenn die inneren Kennzeichen, welche wohl manchmahl schwer natürlicherweis zu entwicklen sind, noch von äuseren begleitet werden: so ist es bey diesen Geheimnissen wenigstens sehr nützlich, daß sie in dem Geleite mancher äuseren Kennzeichen der Wahrheit erscheinen.

§. 368.

Bey den Geheimnissen von dem ersten Rang sind aber äusere Merckmahle der Wahrheit ganz unentbehrlich. Dann es ist gewis, daß überhaupt bey ieder Offenbahrung gewisse Kennzeichen für ihre Wahrheit reden müssen. (§. 363.) Es ist auch gewis, daß man aus dem entdeckten Begriff

eines

eines Geheimnisses von dem ersten Rang nicht auf die Wahrheit desselben schlüsen kann. (§. 362.) Die innere Merkmahle der Richtigkeit fehlen deswegen hier. Was bleiben für andere als äusere übrig? Auf diese Art begreift man, daß bey einer ieden übernatürlichen Offenbahrung äussere Kennzeichen, die für die Wahrheit der entdeckten Erkenntnis reden, theils unentbehrlich, theils höchstvortheilhaft sind. Unleugbare Wunder thun hierbey einen unbeschreiblichen Dienst. Sie überzeugen dieienige, zu welchen Gott unmittelbar kommt. Sie nöthigen auch denen den Beyfall ab, welchen durch iene diese göttliche entdeckte Wahrheiten überbracht werden. Eine ganz auserordentliche und unvermuthete Empfindung eines inneren Beyfalls kann wohl in einem von Vorurtheilen freyen Gemüthe auch hierher gerechnet werden. Und es liese sich hier, wie überhaupt von den göttlichen Offenbahrungen, noch vieles beyfügen: aber es mag hiermit genug seyn.

* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *

Fünfter Abschnitt, von der Gerechtigkeit Gottes.

§. 369.

Die schon betrachtete Vollkommenheiten Gottes, seine unendliche Weisheit und Gütigkeit,

keit, stehen in einer überaus harmonischen Verbindung. Sie lassen sich deswegen auch gar wohl in eine einzige göttliche Eigenschaft zusammenfassen. Geschieht das, so hat man die Gerechtigkeit Gottes. Diese muß hier vor allen Dingen in einem aufgeklärten Begriff erscheinen; darauf selbst Gott in ihrer unendlichen Grösse beygelegt; und endlich nach ihren verschiedenen Arten ins Licht gesetzet werden.

§. 370.

In Ansehung des Begriffs, den man sich von der Gerechtigkeit zu machen hat, sind viele bekannte Kriege geführet worden. Ohne an denselben Theil zu nehmen, nenne ich den aus eben so bekannten Gründen gerecht, welcher weislich gütig ist. Eine so weise Gütigkeit macht die Gerechtigkeit aus. Und wird sie nicht unendlich seyn, wenn die höchste Gütigkeit mit der grösten Weisheit vereiniget ist?

§. 371.

Diese grose Verbindung trifft man in Gott an. Er besitzet eine unendliche Gütigkeit, (§. 286.) eine unumschränkte Weisheit. (§. 316.) Jene theilt der Welt das höchste Gute mit, das irgend eine erschaffene fassen kann; und iedem Glied so viel davon als das Ganze leidet. (§. 282.) Diese bedienet sich aller dieser Güter und subordinirt sie als die schicklichste Mitteln zu den allerbesten Absichten auf die bequemste Weise. (§. 314.) Welch eine Harmonie dieser göttlichen Eigenschaften. Hier

ist

ist eine unendliche Gütigkeit, selbst in der höchsten Weisheit geschäftig? Das ist eine unendliche Gerechtigkeit, die man in Gott verehren muß. (§. 370.)

§. 372.

Nach derselben wird er stets seine Allmacht ausüben. Dann indem der Gebrauch von dieser der allergütigste, (§. 287.) der allerweiseste ist: (§. 319.) so muß in ihrer gesamten Anwendung unendliche Gerechtigkeit liegen.

§. 373.

Sie wird in die rächende und belohnende zergliedert. Bey dieser muß von Belohnungen geredet werden. Sie sind physische Güter, die uns wegen verrichteten guten freyen Handlungen verliehen werden. Was ein physisches Gute sey, kann man leicht aus dem im vorhergehenden entwickelten Begriff des physischen bösen schlüsen. (§. 215.) Und dadurch wird die Erklärung von einer Belohnung deutlich genug. Man pflegt bisweilen von einer oder der andern zu sagen, daß sie zu klein für eine gewisse Handlung sey. Was heist das eigentlich? Ohne Zweifel will man dadurch soviel sagen, es wäre nicht für iedes Stück der Handlung, wenn sie genau zergliedert würde, ein die angewendete Mühe ersetzendes Gute in der Belohnung anzutreffen.

§. 374.

Die Belohnungen können überhaupt zu Bes-

wegungsgründen werden. Aber sie dörfen nicht zu klein seyn, wenn die Bewegungsgründe nicht unzureichend werden sollen. Dann der Bewegungsgrund ist an diesem Ort die Vorstellung von der Güte einer Handlung, und ein nicht unzureichender erblicket für iedes Stück der genau zerfällten Handlung, ein hinlängliches gute. Daher ist gar begreiflich, daß ein Bewegungsgrund, der nicht unzureichend seyn soll, eine versprochene Belohnung erfordert, die nicht zu klein seyn darf für die zu unternehmende Handlung.

§. 375.

Ohne Zweifel sind dergleichen mit der Tugend verbunden. Gott will ia alle freye gute Handlungen nach seinem bewegenden Willen. (§. 236.) Dieser reicht Bewegungsgründe dieselbe zu unternehmen, welche durchaus nicht unzureichend seyn können. (§. 234.) Mit diesen sind iedesmahl verheisene Belohnungen, die nicht zu klein sind, verbunden. (§. 374.) Und deswegen ist es auch ganz gewis, daß Gott eben dadurch für alle tugendhafte Handlungen solche Belohnungen, welche nicht zu gering sind, verspricht.

§. 376.

Wird er sie aber auch würklich schenken? Auch davon kann man sich durch sichere Gründe überzeugen. Nur alsdenn zieht die Belohnung die Natur eines Bewegungsgrundes an, wenn man sich dieselbe

selbe als ein gutes vorstellet, das von der zu unternehmenden Handlung keinesweges getrennet wird. Man bilde sich aber ein, Gott liese die Tugendhaften seine versprochene Belohnungen nicht würklich geniesen, und trennete sie von den guten Handlungen. Was wird daraus entstehen? Werden dadurch nicht alle Bewegungsgründe ihre Kraft und Stärke verliehren? Werden sie noch hinreichend bleiben? Durchaus nicht; sie werden vielmehr ganz und gar verschwinden. Das ist aber falsch. (§. 236.) Es ist falsch, daß er dieienige, welche eine Belohnung zu erwarten haben, in ihrer Hofnung täuschen sollte. Er wird vielmehr alle verheisene Belohnungen würklich schenken.

Und nach der Art und Weise, wie er sie giebt, empfangen sie verschiedene Nahmen. Sie müssen überhaupt von dem göttlichen Willen herkommen. (§. 231.) Sind sie ein Geschenk des mittelbaren, so sind sie natürliche; empfängt man sie von dem unmittelbaren, so werden sie übernatürliche Belohnungen genennet. Jene können wieder in nothwendige und zufällige zergliedert werden.

§. 377.

Alle, die der tugendhafte aus der gütigen Hand Gottes nimmt, müssen solche seyn die nicht zu gering sind. (§. 375.) So viel ist nothwendig: aber vielleicht ist noch mehr möglich, vielleicht giebt wohl Gott noch grösere als eben gerad dieses oder

jenes tugendhafte Betragen erfordert? Es findet sich hierinnen nichts widersprechendes. Ja man weiß, daß Gott alle Güter schenkt die sich mit dem besten des Weltganzen vereinigen lassen. (§. 246.) Wie wenn eine gröfere Belohnung von der Art wäre. Gewis alsdenn würde er sie geben. Er wird die Tugend alsdenn mit gröferen Gütern belohnen, wenn es seine allerbeste Absichten zugeben.

§. 378.

Wird diesem noch der Begriff von einer unendlichen belohnenden Gerechtigkeit hinzugesetzt, so ist sie ohne Mühe von Gott erwiesen. Derjenige besitzet sie in der Endlichkeit, welcher auf löbliche Thaten, die er zu lenken das Recht hat, schickliche Belohnungen folgen läßt. Bey dem muß sie aber unendlich seyn, welcher mit allen guten Handlungen, die er nach seinem Gefallen zu lenken das höchste Recht hat, nie zu kleine Belohnungen, aber wenn und wie es seine allerbeste Absichten zulassen, stets gröfere verbindet. Das alles ist von Gott unleugbar. Er führet durch seinen Willen alle freye Handlungen zum Guten. (§. 236.) Er thut es mit dem höchsten Recht, weil sein Wille der allervollkommenste ist. (§. 222.) Er lässet auch auf alle löbliche Thaten Belohnungen folgen, die nie zu klein sind. (§. 375.) Ja er schenkt gröfere, wenn und wie es seine allerheiligste Absicht verstattet. (§. 377.) Daraus

wird

wird in Gott eine unendliche belohnende Gerechtigkeit zusammengesezt.

§. 379.

Nun zur strafenden. Hier muß man sich vor allen Dingen über die Strafen erklären. Sie sind überhaupt physische Uebel, welche die böse Thaten verfolgen. Sie lassen sich eben so wie die Belohnungen sowohl in Absicht auf ihren Erfolg, als auf ihr Verhältnis gegen die zu bestrafende Handlungen abtheilen. Dort sind sie natürliche nothwendige oder zufällige, wenn sie natürlicherweis über einen kommen, weil er böses begangen; und übernatürliche, wenn sie mit einer übernatürlichen Begebenheit erscheinen. Hier werden sie einer bösen That bald gleich, bald zu klein dafür, bald zu gros seyn. Gleich sind sie derselben, wenn auf alle Stücke, die man sich darinn denket, ein zur Vermeidung hinreichendes Uebel folget; und wenn sie dadurch zuwegen bringen, daß das verübte Böse das vorgesetzte Ziel nicht beschädigen kann. Liegt mehr Uebel in der Strafe als hier erfordert wird, so ist sie zu gros; ist weniger darinn enthalten, so muß sie nothwendig zu klein werden.

§. 380.

Diese kann keinen Bewegungsgrund liefern, der völlig hinreichet, das böse zu vermeiden. So ist aber auch ganz klar, daß in der Strafe, die zu gros für ein Verbrechen ist, unnöthige und über-

flüsige Bewegungsgründe liegen müssen. Nur die Strafe, welche dem Verbrechen gleichet, kann ein eben hinreichender bewegender Grund werden, das böse zu fliehen.

Strafen von dieser Art wird Gott allen bösen Handlungen drohen. Dann er verhindert alles moralische Uebel auf eine moralische Weise, (§. 251.) und liefert eben dadurch hinreichende Bewegungsgründe, das böse zu vermeiden. (§. 251.) Ueberdas verhindert er alles böse, das seinen besten Absichten entgegen stehet. (§. 259. 258.) Beyde Wahrheiten sind unverwerfliche Zeugen, von dieser, daß Gott dem Verbrecher für eine iede böse That, eine Strafe drohet, die demselben gleichet und keinesweges zu klein dafür ist. (§. 379.) Er lässet es aber auch nicht allein bey der Bedrohung bewenden. Eben die Gründe, welche bestättigten, daß Gott alle verheisene Belohnungen würklich darreiche, die lassen auch hier keinen Zweifel übrig, daß er alle gedrohete Strafen würklich vollziehe. (§. 376.)

§. 381.

Doch werden sie nie zu gros für die Sünden seyn. Hierdurch würde der Verbrecher zum theil unschuldig gestraft. Es würde ihm böses zugefügt, welches eben nicht auf sein Verbrechen folgen müste und das ohne die beste göttliche Absicht zu beschädigen wegbleiben könnte. (§. 379.)

379.) Dergleichen Uebeln werden insgesamt von Gott sorgfältigst verhütet. (§. 272.)

§. 382.

Aus dem bisher gesagten kann die Strafgerechtigkeit zusammen gefügt werden. Man suchet sie bey dem, welcher sein Recht die freye Handlungen von dem bösen abzuhalten also brauchet, daß er die begangene Verbrechen gehörig bestrafet. Und da wird sie zur Unendlichkeit aufgestiegen seyn, wo einer das gröste Recht hat die Freyheit vom bösen abzuziehen, und alle dieienige, welche eine böse Handlung ausgeübet, mit den bedroheten Strafen, die iederzeit dem Vergehen gleich, nie zu gros oder zu klein sind, züchtiget. **So sieht die unendliche Strafgerechtigkeit Gottes aus.** Er bestraft alle Verbrechen auf die gehörige Art nach seinen Bedrohungen, nie zu heftig, nie zu gering. (§. 380. 381.) Und er hat auch dazu das allervollkommenste Recht. (§. 222.)

§. 383.

Durch diese seine strafende und iene belohnende Gerechtigkeit (§. 378.) erscheinet er als der **höchste Richter** aller Geister. Und diese beyde zusammen genommen machen seine **unendliche richterliche Gerechtigkeit aus.**

§. 384.

Hiermit lässet sich die göttliche Langmuth, welche unendlich gros ist, gar wohl verbinden. Dadurch schiebet Gott die Strafe so

lang auf, als es nur möglich ist ohne seine allerheiligste Absichten zu beschädigen. Und das ist eine schon lang ausgemachte Sache, daß er alles Uebel in der Welt, und also auch so lang in derselben verhindert, bis ihn seine beste Absichten zu Erduldung desselben nöthigen. (§. 269. 266.)

§. 385.

Um desto weniger kann Gott eine Grausamkeit vorgeworfen werden. Nur der muß sich diesen Nahmen gefallen lassen, welcher die Verbrechen allzu hart bestraft. Das ist ja von Gott sehr weit entfernet. (§. 381.) **Er hegt freylich einen Zorn gegen die Verbrecher. Er ist aber der allergerechteste;** und zugleich in meinen Augen nichts anders, als der duldende göttliche Wille gegen die zu vollziehende Strafe. (§. 263.) So unanständig indessen die Grausamkeit für Gott ist, **eben so wenig kann sich eine allzu grose Gelindigkeit für ihn schicken.** Diese übersieht die Vergehungen und lässet sie entweder ganz ohne Bestrafung hinwischen, oder legt ihnen allzu geringe auf. Beydes kann bey Gott nicht geschehen. Seine unendliche Strafgerechtigkeit lehret, daß er alles böse gehörig und keinesweges zu gering bestrafe. (§. 382.)

Sechster Abschnitt,

von

Schöpfung der Welt.

§. 386.

Die bisher betrachtete analogische Zufälligkeiten Gottes haben insgesamt an der ganzen Welt Antheil. Jetzt sollen sie noch aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen und darnach zergliedert werden. Woher die Welt ihr Daseyn habe, ist schon lang ausgemacht. Der göttliche Wille in engerer Bedeutung giebt es ihr. (§. 221.) Hier lässet sich aber dieienige göttliche Würkung, wodurch die erste Scene der Welt in der Würklichkeit erschienen, von denen unterscheiden, welche die nachfolgende aufführen. Obgleich alle zum Willen Gottes gehören, der sich allenthalben in Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit beweiset, so pflegt man sie doch mit besonderen Nahmen zu bezeichnen. Jene nennt man die Schöpfung; und diese machen die Regierung der Welt aus. Die Schöpfung stehet hier an der Spitze, und es ist deswegen billig, und aus andern Gründen nöthig, von ihr zuerst zu reden.

Sie ist überhaupt eine Handlung, wodurch

ein gewisses Nichts sein Daseyn unmittelbar (um sie bald hernach von der Regierung der Welt ab zu sondern) erhält. (§. 30.) Die Hervorbringung aus einem absoluten Nichts pflegt man auch von der Hervorbringung aus einem relativischen zu unterscheiden. Jene ist eine **eigentlich** so genannte **Schöpfung**; Diese hat aber eben diesen Nahmen in **uneigentlicher Bedeutung.**

§. 387.

Durch eine von beyden oder durch beyde zugleich wird das grose Weltgebäude, das vor unsern Augen stehet, das Leben empfangen haben. Was hier unter diesem Ausdruck verstanden werden soll, ist schon im obigen beschlossen worden. Der ganze Inbegriff aller würklichen zufälligen Dingen, welche sowohl in Ansehung der Zeit als des Orts mit einander in mancherley Verbindungen stehen, soll hier Welt heisen. (§. 48.) Hat man davon nur die Geister vor Augen, so betrachtet man die **Geisterwelt.** Hingegen alle in dieser grosen Verbindung stehende Körper, machen die **körperliche** oder **materielle** Welt aus. Daß iene sehr groß seyn müsse, und nicht auf das kleine Häufgen von Menschen eingeschränkt sey, ist eine Wahrheit, die auch bey dem Weltweisen am nächsten an die Gewisheit grenzet. (§. 345.) So gros sie aber auch nur immer seyn mag, so weit sie sich und mit ihr die Körperwelt ausbreitet: so gewis ist es doch, daß sie in ihrem ganzen Umfang

von

von Gott zum Daseyn erhoben worden. (§. 49.) Ja es ist auch gewis, daß sie aus Nichts gebildet ist: weil sie und alle ihre Glieder zufällig sind, und daher für sich ein völliges Nichts waren. (§. 49. 14.) Man kann also mit Recht sagen, daß Gott die ganze Welt erschaffen habe. Aus dieser Ursach muß sie in ihrer ganzen Gröse und iedes Glied derselben ein Geschöpf Gottes, er selbst der Schöpfer und der einzige Ursprung von denselben genennet werden.

§. 388.

Dann ihm kommt ohne Zweifel dieser Nahme allein zu. Wenigstens ist er in der eigentlichen Bedeutung ein Vorrecht für die Gottheit. Das ist daher begreiflich, weil durch die eigentlich so genannte Schöpfung Substanzen aus dem absoluten Nichts zum Daseyn erhoben werden. (§. 336. 36.) Das ist keine Arbeit für eine endliche Kraft; nur die unendliche vermag dieses. (§. 39.) Und wo findet sich die anders als in Gott? (§. 59.)

§. 389.

Es ist aber nun die Frage, ob die Welt durch eine solche Schöpfung ihr Daseyn habe? Das soll sogleich erwiesen werden. Soviel ist schon gewis, daß viele einfache Dinge in dieser Welt sind. (§. 98.) Was für eine Schöpfung wird bey diesen nöthig seyn? Hierüber soll hier eine neue Untersuchung angestellet werden, um nicht wieder in das vorhergehende zurück gehen zu dörfen, sondern noch viel-

mehr jenes von hieraus zu bestärken. Sie soll aus der Einfachheit der erwehnten Dingen fliesen. Diese müssen entweder aus etwas gebildet werden, das schon vorher da war, oder nicht. Man nehme das erste an. So entstehen einfache Dinge also, daß schon etwas von ihnen im Daseyn stunde. Was wird das seyn, das schon von ihnen würklich war? Ist es eine Substanz oder ein Accidenz? Dieses kann ohne iene, darinn es sich aufhalten muß, nicht würklich seyn. (§. 32.) Nun entstehet aber eine neue Frage: Ist diese ein einfaches oder ein zusammengesetztes Ding? Eins von beyden muß sie seyn. (§. 90. Man bilde sich ein, ein einfaches Ding entstünde aus einem zusammengesetzten. Gewis muß doch in diesem Fall eine Veränderung fürgehen. Diese besteht entweder in einer Vermehrung oder Verminderung oder neuen Verbindung der Theilen oder endlich in einer gänzlichen Wegnehmung derselben. Der erste und dritte Vorschlag macht gewis kein einfaches Ding. Das zusammengesetzte nimmt ia nicht ab. Wie sieht es um den andern aus? Bey dieser Verminderung bleibt entweder ein zusammengesetzter Theil übrig, oder nicht. Im ersten Fall erhält man wieder nicht, was man suchet. Vielleicht im andern? ia da kommt ein einfaches Ding zum Vorschein: aber das schon lange gewesen ist, und nicht ietzt erst hervorgebracht oder erschaffen worden. Bey der vierten Vermuthung werden alle Theile des zusammengesetzten weggenommen.

Hier

Hier bleibt nichts; weder ein zusammengesetztes noch ein einfaches. Man schlüßt also ganz sicher, daß ein einfaches Ding nicht könne aus einem zusammengesetzten erschaffen werden. Es kann aber wohl aus einem einfachen entstehen. Hier müste eins von dem andern genommen werden. Aber wie? Entweder bleibt das erste noch übrig oder nicht. Geschieht ienes, so ist das erste zusammengesetzt gewesen; und das widerspricht der Bedingung. Geschieht dieses, so entsteht entweder das letzte für sich ohne das erste, und dieses verliehrt sein Daseyn, oder es wird das erstere in das andere verwandelt. Im ersten Fall erreicht man seinen Endzweck nicht. Der letztere bleibt deswegen nur noch übrig. Er lässet sich in zween neue zergliedern. Diese Veränderung widerspricht entweder dem Wesen des ersten oder sie thut es nicht. Dort kann sie nicht geschehen, und hier geht eine Veränderung vor, die durch das Wesen des ersten möglich ist. Bleibt es hier nicht eben daßelbige, nur daß es andere Bestimmungen annimmt? Das heist aber nicht ein neues einfaches Ding erschaffen. Also kann es auch nicht aus einem einfachen Ding entstehen. Und wenn eins hervorgebracht wird, so muß ganz und gar nichts davon vorhanden gewesen seyn. **Sie müssen insgesamt aus einem absoluten Nichts erschaffen werden.** (§. 30.)

§. 390.

Nun lässet sich leicht sagen, ob Gott bey Her-

vor-

vorbringung der Welt die Schöpfung in eigentlicher Bedeutung gebraucht habe. Alle wahre Substanzen in derselben sind einfache Dinge. (§. 98.) Dahin zählet der Philosoph, Geister, Seelen und Elementen der Körpern. Diese und mit ihnen alle andere dem Weltweisen noch unbekannte einfache Dinge können nicht anders als aus einem absoluten Nichts erschaffen werden. (§. 389.) Daher muß das ganze Weltgebäude entstanden seyn. Daher folgt auch ganz nothwendig, daß es nicht aus andern Dingen, die schon vorher vorhanden waren, gebildet worden, oder von denselben ausgegangen sey. (§. 389.) Wie unrecht hat also der Pantheist? wie unrichtig ist die Emanation, wenn man bedenkt, daß aus einem einfachen Wesen, wie Gott ist, keine andere Substanzen ausfliesen können. (§. 389.) Die Geister und Seelen und Elementen der Körperwelt, und was sich sonst noch für Substanzen in dieser Welt befinden, haben vielmehr das Leben von Gott durch eine eigentlich so genannte Schöpfung erhalten.

§. 391.

Hat er sie aber nicht auch hierdurch in einen gewissen Zustand unmittelbar setzen müssen? Ohne allen Zustand ist wohl diese Schöpfung nicht möglich. Gewisse Zufälligkeiten, die eine Substanz besitzet, machen ihren Zustand aus. Ohne denselben kann keine in das Daseyn tretten. Sie sind

ja zur völligen Bestimmung ganz unentbehrlich. (§. 6.) Und Gott hat ganz gewis allen Substanzen dieser Welt, oder der ganzen Natur, einen gewissen Zustand durch die Schöpfung in eigentlicher Bedeutung schenken müssen. Ihre Erscheinung in diesem Stand macht die erste Reihe in der Schöpfungsscene aus. Vielleicht ist diese dieienige noch nicht, in der sie vor Gott auftretten sollten.

§. 392.

Vielleicht hat es ihm gefallen noch mehrere unmittelbare Veränderungen mit ihnen vor zu nehmen, und sie in einen und den andern Zustand zu bringen. Diese würden die nachfolgende Auftritte bey der Schöpfung seyn. Sie würden nicht aus einem absoluten nichts, sondern aus einem relativischen herkommen. (§. 30.) Sie würden ihr Daseyn, durch die uneigentlich so genannte Schöpfung erhalten. (§. 386.) Mit ihnen soll sich hier die ganze Schöpfungsscene zuschlüsen. Die auf sie folgende Reihen in der Welt, da die Körperwelt ihren Bewegungsgesetzen gehorsam wird, das Thierreich seinen Trieben folget und die Geisterwelt durch vernünftige Vorstellungen geleitet wird, die sind insgesamt in die göttliche Regierung geschrieben. Und unter dieser Bedingung könnte es geschehen, daß man die Schöpfung in einem Theil der Welt weiter als in dem andern vorrücken müste. Es lobten wohl schon

Gei-

Geister ihren Schöpfer unter seiner Regierung, da er noch mit Aufräumung dieses oder jenes Welttheiles zur Wohnung für andere beschäftiget war. Hier aber eine nähere Bestimmung zu machen und überhaupt die ganze Schöpfungsscene in aller Absicht zu entscheiden, das ist keine Arbeit für den Weltweisen.

§. 393.

Es giebt hier eine zuverlässige aber auch eine unzuverlässige Seite. Und diese ist gröser als jene, sonderlich bey dem ersten Auftritt. Ob hier die Geister im Licht der Erkenntnis, die Seelen im Bewustseyn und mit ihren organisirten Leibern erschienen; ob die Elementen in den übrigen Körpern zusammengefügt und daraus alle Welttheile erbauet, so wie jetzt in ihren Sphären stunden: von dem allem kann der Philosoph nichts zuverlässiges behaupten. Daß aber hier die Geister weder mit moralischem Bösen, noch mit bewegenden Gründen zu demselben ins Daseyn getretten; daß sie vielmehr, wenn ihnen Licht und Deutlichkeit im ersten Auftritt verliehen worden, mit überwiegenden Reizungen zum Guten und also mit inneren Gesetzen erfüllet, das Reich der Möglichkeit verlassen; daß alle Glieder der Welt, welche sie auch seyn mögen, frey von dem physischen Uebel erschienen: das sind lauter Wahrheiten, welche so lang unleugbar bleiben müssen,

als man die höchste Vollkommenheit des göttlichen Willens bekennet. (§. 222.)

§. 394.

So finden sich auch in den folgenden Auftritten gewisse und höchstwahrscheinliche Umstände; aber ganz unzuverlässige fehlen auch nicht. Gewis ist es, daß hier alle Geister, wenn es nicht schon in dem ersten Zustand der Schöpfungsscene geschehen, hinlängliche Kräfte gutes zu thun empfangen haben. Die beste Absichten Gottes, seine Weisheit und seine Gütigkeit sind unumstösliche Zeugen hiervon. (§. 286. 316. 329. 331.) Und die unendliche Gerechtigkeit lässet nicht den geringsten Zweifel übrig. (§. 383.)

§. 395.

Hierdurch wird höchst wahrscheinlich gemacht, daß alle Geister, die sich in dieser Welt zeigen sollen, selbst von Gott mit einer schönen Erkenntnis von ihm, von sich selbst, von äuseren Dingen, vom Guten und Bösen, von ihren Rechten und Verbindlichkeiten, seyen erfüllet worden, damit sie geschickt seyn möchten diese zu befolgen. Man setze einmahl das Gegentheil. Man nehme an, es sey möglich, daß Gott die Geister insgesamt in einen so finsteren Zustand gesetzt habe, wie etwann unsere Seelen im Schlaff liegen; er habe sie mit einem Bildungsplan versehen, daß sie nur von äuseren Ein-

drücken erweckt, von einem Grad der Erkenntnis zum andern gestiegen seyen. Man setze dieses alles sey gar wohl möglich, so wird man doch sogleich die höchste Unwahrscheinlichkeit dabey gewahr werden, wenn man bedenkt, was für eine Zeit erforderlich sey, in einer so blinden Kindheit eine solche Erkenntnis zu sammlen, als zu Erfüllung seiner Verbindlichkeiten nöthig ist; wenn man überdas erwägt, was für ein sicherer und leichterer Weg in einer solchen Finsternis dem Irrthum und dem moralischen Uebel, das Gott auf alle mögliche Art verhindert, gebahnet würde.

§. 396.

Es liesen sich hier noch viele Wahrscheinlichkeiten anmerken, es liese sich noch manche Muthmasung machen: aber hierzu hat man ein anderes Licht. Wir wollen lieber unsere Augen wieder auf zum Schöpfer wenden, wo sie mehr Gewisheit erblicken. Hier kann die Frage, ob Gott die beste Welt erschaffen, wieder berühret werden. Sie läßt sich zergliedern und fordert, in wie fern sie hierher gehört, eine genauere Bestimmung. Die Schöpfung dehnet sich nicht weiter in die Welt aus als in die Vorfälle der ersten beschriebenen Scene derselben, in welcher alle Kräfte in gewissen Ständen zu leben anfiengen. Hier muß also die Frage so heisen: ob Gott die erste Scene, die zur besten Welt gehörte, erschaffen habe? Es ist schon eine Verschiedenheit der besten Welt angemerkt

merkt worden, welche hier nicht aus der Acht gelassen werden darf. Es liese sich unter allen möglichen eine bessere, als die gegenwärtige ist, nicht widerlegen; aber doch sicher behaupten, daß diese Welt die beste unter allen ie im Daseyn erscheinenden seyn müsse. Daß nun Gott zur besten von der letzteren Art die erste Scene durch die Schöpfung aufgeführet habe, das ist auser Zweifel. Aber eben das lässet sich auch unter gewissen Bedingungen von der besten in der ersteren Bedeutung behaupten. Von dieser liese sich nicht entscheiden, ob sie selbst die unsrige wäre oder sie überträfe. Wäre das letztere, so hat sie entweder mit der gegenwärtigen die erste Scene gemeinschaftlich oder nicht. In ienem, nicht aber in diesem Fall, könnte man mit Recht sagen, daß Gott auch zur besten unter allen möglichen Welten die erste Scene erschaffen habe.

§. 397.

Und das ist als ein Wunder, (§. 213.) von dem göttlichen Willen in engerer Bedeutung (§. 221. 386.) mit der vollkommensten Freyheit geschehen. (§. 228.) Die Schöpfung ist deswegen auch durch die unendliche Vorstellungskraft Gottes vollzogen werden. (§. 230.) In ihr müssen Weisheit und Güte geschäftig gewesen seyn; (§. 287. 318.) sie muß auf iene grose Absichten die Verherrlichung Gottes und das höchste Glück seiner Geschöp-

fen abzielen; (§. 335. 334.) und eben diese zu ihren Triebfedern gehabt haben. (§. 243.)

Siebender Abschnitt,

von der göttlichen Vorsorge.

§. 398.

Soweit von der göttlichen Handlung, welche die ganze Welt aus der Möglichkeit zum Daseyn erhoben. Was wird nun Gott weiter mit ihr vornehmen? Wird er sie ihrem eigenen Schicksahl überlassen und kann er es? oder wird er noch immerhin eine vätterliche Sorge für sie tragen? Er thut es ganz gewis. Wir wollen nur sehen, worinn seine Vorsorge eigentlich bestehe.

§. 399.

Der sorget für uns, welcher aus freyer Zuneigung seine Kräfte anwendet alle und iede unter uns glücklich zu machen. Und diese Vorsorge wird ohne Schranken seyn, wenn er einer Gesellschaft aus den lautersten Absichten das grösste Glück und iedem Glied soviel, als hierbey möglich ist, schenket. Nach dieser Bedeutung darf man Gott eine unumschränkte Vorsorge für die Welt zuschreiben, wenn er ihr das gröste Glück

und

und iedem Theil derselben so viel davon, als das Ganze leidet, zuwendet.

§. 400.

Das thut er würklich. Er giebt der ganzen Welt die höchste Vollkommenheit, deren eine erschaffene fähig ist. (§. 283.) Er theilet iedem Glied hiervon so viel zu, als nur möglich ist mit dem Ganzen zu vereinigen. (§. 284.) Er heget endlich hierbey die allerlauterste Absichten. Liebe und freye Bereitwilligkeit sind seine Triebfedern. (§. 285.) Ist das was anders als die ganze Welt aus den reinsten Absichten in den Besitz des grösten Glückes setzen, iedes Glied so glücklich als möglich machen? Unumstöslich ist also der Beweis, der für die unendliche Vorsorge Gottes spricht. Gewis ist es, daß er für die ganze Welt und für alle ihre Glieder auf das vollkommenste sorget. (§. 399.)

§. 401.

Und wodurch er diese seine Vorsorge verrichte, das soll ietzt weiter untersucht werden. Soviel sieht zwar ein ieder, daß die Dinge in der Welt ihr Daseyn fortsetzen müssen, wenn sie unter der Vorsorge ihres Schöpfers glücklich werden sollen. Aber wodurch sie eben dazu im Stande sind, das sieht nicht ein ieder. Dieses begreiflich zu machen, denke man sich bey der Fortsetzung des Daseyns mehrere einander ablösende Auftritte, davon ein iedweder den kleinsten Zeitpunkt, der mög-

lich ist, vorstellen mag. Soll nun eine Substanz ihr Daseyn fortsetzen, so müssen alle zu ihrer völligen Bestimmung nöthige Realitäten im ersten Auftritt, im andern, dritten und so weiter erscheinen. Es muß auch ein Grund da seyn, warum sie in den nachfolgenden Zeitpunkten die Würklichkeit hat, wenn einer zum ersten nöthig war. Bey zufälligen Dingen wird nichts ohne zureichenden Grund würklich. (§. 17.)

§. 402.

Nun entstehet aber die schwere Frage: wo hat dieser Grund bey einer zufälligen Substanz seinen Aufenthalt? Diese zu entscheiden sind verschiedene Vorerinnerungen nöthig. Bey einer würklichen Substanz unterscheide man wieder, wie in dem obigen, die substanzielle Realität, oder diejenige Bestimmungen, welche von ihr nicht können abgesondert werden, ohne ihr Daseyn selbst anzugreifen, von den accidentalischen oder denen, ohne welche sie die Würklichkeit haben kann. Von den letzteren kann uns die mit deutlichen Begriffen beschäftigte Seele ein Beyspiel geben. Und die ersteren trifft man vielleicht alsdenn bey ihr an, wenn sie im tiefsten Schlaff liegt, oder wenn sie alle Geschäftigkeit abgelegt hat, die sie nur ohne das Daseyn selbst einzubüsen, entbehren kann. Diese Bestimmungen machen die eigentliche Kraft einer Substanz aus, in wie fern sie von allem, was bey ihrer Würklichkeit zufällig ist, befreyet wird.

§. 403.

§. 403.

Man lasse sie nun mit diesen ihren Realitäten von beyderley Art durch einige Zeitpunkte das Daseyn haben. Wo ist ietzt der Grund von dem Daseyn im andern Zeitpunkt? Wenn er nicht in ihr selbst ist, so muß er gewis auser ihr zu finden seyn. Er sey einmahl in der Substanz selbst. Hier wird er sich entweder in der substanziellen Realität, oder in den zufälligen, die im ersten Zeitpunkt würklich sind, oder in beyden zugleich suchen lassen. Wäre das andere oder dritte so ist nichts gewissers in der Welt, als daß dann entweder gar kein Grund oder doch nur ein unzureichender für das Daseyn der Substanz im andern Zeitpunkt vorhanden wäre, wenn sie ihre zufällige Realitäten entweder zum Theil oder gänzlich ablegte. Wenn die Seele zum Beyspiel im tiefsten Schlaf diese zufällige Realitäten fahren liese, wo würde dann nun ein hinreichender Grund für das folgende Daseyn anzutreffen seyn? Er kann aber doch durchaus nicht fehlen, weil die Folge erscheint. Er muß also seinen Aufenthalt nicht in denen im ersten Zeitpunkt zufälligen Realitäten haben. Dieses wäre auch schon deswegen widersinnig genug, weil dadurch eine Substanz den Grund ihres Daseyns auf ihre eigene Zufälligkeiten legen müste. Dann die Ausflucht würde vergeblich seyn, wenn man sich überreden wollte in den Zufälligkeiten des ersten Zeitpunktes wäre nicht die substanzielle Realität, sondern nur die accidentalische

des andern Auftrittes gegründet. Diese letztere werden ia nicht unmittelbar von andern zufälligen Realitäten dieser Substanz, sondern von der Kraft, welche diese besitzt, oder ihrer substanziellen Realität würklich gemacht. Auf diese Art bleibt die erste Vermuthung, da man in die substanzielle Realität des ersten Zeitpunktes den Grund von dem Daseyn der Substanz im andern legte, nur noch iezt als möglich übrig.

§. 404.

Nun ist aber auch die Folge für diesen Grund auszumachen. Ist es das Daseyn der ganzen Substanz? Reicht die substanzielle Realität des ersten Zeitpunktes nicht allein den Grund für die Würklichkeit der substanziellen Realität im andern Auftritt, sondern auch zur Exsistenz der accidentalischen Bestimmungen in demselben? Wenn man das letzte zu geben wollte, so könnte man durchaus nicht leugnen, daß in jedem vorhergehenden Zeitpunkt der Grund von dem Daseyn der zufälligen Realitäten im folgenden vorhanden sey. Wäre es nun möglich, daß solche Zufälligkeiten, welche mit einem Zwangsgrund von einer Kraft erzeugt werden, ausbleiben könnten? (§. 16.) Diese müsten stets im nachfolgenden Zeitpunkt erscheinen. Die Kraft könnte sie nie ablegen. Das widerspricht der Erfahrung, die ein ieder bey seiner eigenen Seele machen kann. Wie oft wird sie von solchen Verrichtungen entledigt, die von ihrer Freyheit nicht abhängen? Es ist deswegen

falsch,

falsch, daß die substanzielle Realität des ersten Zeitpunktes den Grund von dem Daseyn ihrer Zufälligkeiten des andern Auftrittes enthalten sollte. Wem noch ein Zweiffel bey der substanziellen Realität der zufälligen Substanzen beyfallen sollte, der wird eine Antwort im zweeten Abschnitt des folgenden Paragraphs antreffen. Und so wäre denn iene ganze angeführte Vermuthung, als wenn das fortgesetzte Daseyn einer Substanz in ihr selber gegründet sey, bis auf den einzigen Fall verschwunden, der uns in der substanziellen Realität des ersten Auftrittes den Grund für das Daseyn eben dieser Realität in dem andern Zeitpunkt suchen heist.

§. 405.

Hier nimmt man aber die substanzielle Realität in mehreren auf einander folgenden Auftritten entweder ganz unverändert an, oder man lässet sie in iedem von dem vorhergehenden Zeitpunkt verschiedenen nachfolgenden auch selbst einigermaasen verschieden erscheinen. Wie ungegründet die erste Muthmasung bey zufälligen Substanzen sey, kann schon das vorhergehende bezeugen, (§. 21.) aber auch eine ganz geringe Aufmerksamkeit lehren, die wir auf die Betrachtung eines Grundes und seiner Folge überhaupt verwenden. Ist es wohl möglich, daß ein Grund eben die nehmliche Bestimmungen habe, die in seiner Folge liegen? Das wird kein Mensch sagen können. Die Begriffe

von beyden versichern das Gegentheil. (§. 16.) Das wird ienem noch übrigen Fall seinen Schein nehmen. Hier hat man im ersten Zeitpunkt die würkliche substanzielle Realität einer zufälligen Substanz; im andern eben diese Realität in ihrer Würklichkeit ohne den allergeringsten Unterschied. Beydesmahl einerley Bestimmung: und doch soll ienes der Grund von diesem seyn. Warum dann nicht dieses der Grund von ienem? Es bleibt in der Sache selbst einerley Widerspruch, wo man bey einem und eben demselben Ding, das man nur mehrmahlen findet, mit Grund und Folge den Anfang machen will. Und so ist es auch höchst lächerlich, unter der hier angenommenen Bedingung, die substanzielle Realität des ersten Zeitpunkts für den Grund von dem Daseyn derselben im andern auszugeben.

Man wird nun zu der andern angeführten Bedingung fliehen, man wird denken, diese Realität wäre nicht eben dieselbe im folgenden Auftritt, die sie im vorhergehenden gewesen. Sie ist aber doch nach ihrem Begriff, der seinen würklichen Gegenstand haben muß, (§. 15.) von dem Daseyn einer Substanz unzertrennlich. Soll nun hier in diesem Fall noch ein Gedanke liegen, so muß er dieser seyn: Die substanzielle Realität des ersten Zeitpunkts wird für sich betrachtet verschwinden, und wieder im andern mit einiger Veränderung entstehen. So wird es freilich bey zufälligen Sub-

stans

stanzen zugehen. Aber das wird so wenig beweisen, daß die substanzielle Realität des ersten Zeitpunktes den Grund von dem Daseyn derselben im andern enthält, daß vielmehr das Gegentheil daher flieset. Dann hier muß sie sich entweder selbst hervorbringen, oder eine gewisse im ersten Zeitpunkt würkliche endliche substanzielle Realität, bringt eine gewisse andere von dieser Art im andern Zeitpunkt ins Daseyn. Das erste hat keinen Menschenverstand, wie kann sich ein Ding, das untergeht, selbst hervorbringen. Das andere widerspricht den Kräften einer zufälligen Substanz, davon hier geredet wird. (§. 39.) Und so kommt man auch wieder auf diesem Wege zurück zu der schon gehabten Wahrheit, daß eine substanzielle Realität den Grund für ihr eigen Daseyn nicht durch mehrere auf einander folgende Auftritte in sich selbst enthalten könne.

§. 406.

Hiermit sinkt die ganze Erdichtung zusammen, dadurch man den Grund für das fortgesetzte Daseyn einer zufälligen Substanz in ihr zu finden glaubet, so künstlich sie auch aufgeführet werden möchte. (§. 403-405.)

Wo soll man nun diesen in der Substanz selbst vergeblich gesuchten Grund für ihr fortgesetztes Daseyn finden? Er muß einzig und allein auser ihr seyn. (§. 403.) Aber wo? In Gott, oder in an-

andern zufälligen Substanzen? Dieses ist unmöglich (§. 39.) und zugleich höchst lächerlich. Wie kann man andern geben, was man nicht hat, und was man sich selbst nicht zu geben im Stande ist? **In Gott ist der Grund enthalten, warum eine iede zufällige Substanz ihr Daseyn in mehreren auf einander folgenden Zeitpunkten behält.**

§. 407.

In der Welt finden sich lauter Substanzen von dieser Art. Sie sind die einzige Materialien, daraus sie erbauet ist. (§. 48.) Sie setzen ihr Daseyn fort. Das könnte nicht geschehen, wenn nicht eine gewisse Thätigkeit in Gott wäre, welche den nächsten Grund (um sie von der Mitwürkung zu unterscheiden) zu dieser fortgesetzten Dauer lieferte. (§. 406.) Eine solche Handlung, welche zunächst verursacht, daß ein würkliches Ding sein Daseyn fortsetzet, pflegt man eine **Erhaltung** zu nennen. Und nach diesen Gründen ist es gewis, **daß Gott alle würkliche Substanzen erhalte.**

§. 408.

Dieses Geschäfte ist ein stetes Wunder. Selbst der Begriff desselben macht es dazu. (§. 213.) Und er bezeugt auch noch das, **daß es in dem Register solcher Dingen stehet, die durchaus nicht von natürlichen Ursachen zu erwarten sind, und ein bloses Vorrecht für die Gottheit bleiben.** (§. 406.)

§. 409.

§. 409.

Dergleichen Dinge werden von dem göttlichen Willen in engerer Bedeutung verrichtet. Die Erhaltung muß deswegen auch durch denselben geschehen. (§. 231.) Man sieht dieses auch gar deutlich, wenn die Merkmahle des göttlichen Willens, der sich stets ein Geschenk der Würklichkeit zueignet, (§. 168.) und die angegebene Kennzeichen der Erhaltung mit einander verglichen werden. (§. 407.) Hierdurch wird man zugleich versichert, daß eben diese göttliche Erhaltung ein Gebrauch der Allmacht Gottes sey, (§. 232.) daß sie mit der allervollkommensten Freyheit geschehe, (§. 228.) daß in ihr die höchste Güte, Weisheit und Gerechtigkeit geschäftig sey, (§. 287. 319. 372.) daß sie in dem Geleite der unendlichen Weisheit eben iener grosen Absichten halber unternommen werde, welche Gott ein Schöpfer zu werden bewogen haben. (§. 397.) Auf eine so vollkommene Weise wird sie vollbracht.

§. 410.

Was hat sie aber in der Welt für Gegenstände? Erhält Gott auch die Defecten? Nein; diese haben kein wahres Daseyn. (§. 2.) Wie könnten sie es fortsetzen? Realitäten sind die einzige Vorwürfe der Erhaltung. Jedoch mit Unterschied. Nur die substanzielle Realitäten sollen hierher gezählet; die accidentalische aber zum Vorwurf

wurf der göttlichen Mitwürkung gemacht werden. Dann es ist möglich, daß Gott die Substanzen ohne ihre accidentalische Realitäten erhält. Die Erfahrung ist hier ein Zeuge. (§. 404.) Die Erhaltung würde auch bey diesen Zufälligkeiten höchst überflüssig seyn. Indem Gott die substanzielle Realität erhält, erhält er die Kräfte, aus welchen die zufällige für sich selbst entstehen können. (§. 402.) Es ist endlich sehr unschicklich von Zufälligkeiten zu sagen, daß sie erhalten würden: wenn man auch eine unmittelbare Unterstützung annehmen wollte. Da spricht man von Erhaltung, wo ein und eben daßelbe Ding, wenigstens von einem und eben demselben Wesen, sein Daseyn fortsetzet. Das lässet sich ia ganz und gar nicht bey den accidentalischen Realitäten anbringen. Sie entstehen und verschwinden und werden auf tausenderley Art verändert. (§. 402.) Das sind Gründe genug, die uns nöthigen, die göttliche Erhaltung nur auf die substanzielle Realität oder die Kraft einer Substanz selbst aus zu dehnen.

§. 411.

In der körperlichen Welt wird deswegen Gott die Kräfte der Elementen, in der Geister- und thierischen Welt, die hier befindliche thätige Kräfte, und dadurch den gesamten Inbegriff aller würksamen Kräften in der Welt, oder die ganze Natur erhalten. Eben hierdurch legt er auch den Grund zu der Ordnung,

die

die sie beobachtet. Dann wenn die Kräfte derselben ihre Geschäfte verrichten, so wird man gewahr, daß sie mit einer gewissen Uniformität von ihnen ausgehen, und das heist eben die Ordnung der Natur. Der Grund von diesen auf eine einförmige Weise erfolgenden Verrichtungen muß selbst in denen von Gott erhaltenen Kräften enthalten seyn. (§. 17. 56.) Und das beweißt unsere Aussage.

§. 412.

Breitet sich aber die göttliche Erhaltung also über die ganze Natur aus, so wird die Sorge gar vergeblich seyn, die man sich wegen ihren dereinst einmahl abnehmenden Kräften macht. Sie kann nicht geschwächt werden, da Gott ihre gesamte Kraft erhält. (§. 411.)

§. 413.

Kann sie aber eben deswegen nie aufhören? Kann die Welt nie wieder in ihr absolutes Nichts zurück sinken, aus dem sie die Schöpfung erhoben hat? nie wieder zernichtet werden? Das sey ferne. Wenn wir ein Gemählde von einem Spiegel ab auf eine Wand werfen, können wir dann dieses Bild nicht wieder verschwinden lassen? Kann es sich aber selbst entziehen? Dieses ist nicht möglich und jenes geschieht sogleich, wenn wir nur unterlassen den Spiegel gegen die Wand aufzurichten. So wird es auch bey Gott und der von ihm erhaltenen Welt gehen. Der Grund von der

Fortsetzung ihres Daseyns ist nicht in ihr selbst. (§. 406.) Sie hat ihn nicht in ihrer Gewalt. Sie kann ihn nicht wegnehmen: und dadurch wird es unmöglich, daß sich ein Geschöpf selbst sollte zernichten können. Aber bey Gott ist es immer möglich. Er liefert den Grund für die Fortdauer seiner Geschöpfen durch die Erhaltung. (§. 407.) Diese kann er unterlassen, wenn er nur will. (§. 409.) Dadurch fällt der Grund für das fortzusetzende Daseyn aller Geschöpfen weg. Sie müssen dahin zurück sinken, woher sie gekommen sind. (§. 17.) Kurz sie werden vernichtet, und zwar, wie man leichtlich sieht, durch die blose Unterlassung der göttlichen Erhaltung.

§. 414.

Sollte man aber das iemahls von Gott zu befürchten haben? Wenn man nach den Absichten, die er bey der Schöpfung hatte, urtheilet, (§. 397.) so ist es ganz und gar nicht zu vermuthen, daß er die Welt iemahls zernichten werde.

§. 415.

Das bisher angeführte wird ohne Zweiffel zur Ueberzeugung genug seyn, daß alle substanzielle Realitäten in der Welt die Fortdauer ihres Daseyns einzig und allein der Erhaltung Gottes zu verdanken haben. Es ist noch eine andere schon oft gedachte Art von Realitäten übrig. Die zufällige von ienen. Wird nicht Gott auch etwas

zu

zu diesen beytragen? Ohne allen Zweifel. Sie fliesen aus den thätigen Kräften in der Welt. (§. 32.) Sie sind Handlungen derselben. (§. 58.) Man pflegt zwar eine Handlung durch eine Veränderung, die in ihrem eigenen Subiect gegründet ist, zu erklären. Allein das kann einmahl die allgemeine Bedeutung einer Handlung nicht seyn; (§. 58.) und denn sind doch auch alle diese Realitäten, wenn man sie mit den vorhergehenden, die aus eben dieser Kraft herkommen, vergleichet, nichts anders als wahre Abwechselungen. (§. 32.) Sollte nun Gott, der allen Kräften in der Welt das Daseyn giebt, nicht auch etwas zu ihrer Geschäftigkeit beytragen, oder einigen Grund zu denselben liefern? Wer das leugnen wollte, der müste sich gern widersprechen wollen. Zur Vollbringung einer Handlung ist das Daseyn der Kraft, von der sie geschehen soll, ganz unentbehrlich. Und dazu wird die göttliche Erhaltung erfordert. Eben deswegen muß sie auch zu der Handlung selbst, die von dieser Kraft verrichtet wird, gewissermasen erforderlich seyn; und also einigen Grund zu derselben liefern. Es ist demnach unumstöslich gewis, **daß Gott zu allen Handlungen aller Kräften in dieser Welt etwas beyträge.**

§. 416.

Das führet uns auf die göttliche **Mitwürkung.** Diese ist überhaupt eine Handlung, darinn nur einiger Grund, er mag zureichend oder unzureichend, er mag mittelbar oder unmittelbar, er

mag zwingend oder bewegend seyn, für eine gewisse andere Handlung anzutreffen ist. Da nun in einem solchen Verhältnis alle Handlungen, die in der Welt vorgehen, mit der göttlichen Erhaltung stehen: so wird niemand leugnen können, daß Gott zu denselben insgesamt etwas durch seine Mitwürkung beytrage.

§. 417.

Diese wird mit dem grösten Recht, weil sie sich in alle Handlungen aller erschaffenen Kräften ergieset, eine allgemeine genennet. Und sie ist gewis diejenige, welche durch die Erhaltung aller Kräften verrichtet wird. (§. 415.)

§. 418.

Die Mühe verlohnet sich, die man auf eine Untersuchung verwendet, welche hinlänglich entscheidet, mit was für Bestimmungen in den Handlungen diese allgemeine Mitwürkung eigentlich verbunden sey. Zu dem Ende ist aber nöthig, die verschiedene Bestimmungen, welche in Handlungen seyn können, von einander wohl zu unterscheiden. Beyspiele können uns hier am sichersten führen. Das erste sey von freyen Handlungen genommen. Man sehe einen Menschen an, der ein Gewehr in seinen Händen hält. Er legt es an, er drückt los, und die abgeschossene Kugel durchbohret das Herz eines seiner Mitbürgern. Was soll man hierbey sagen? So sehr selbst die Menschheit bey diesem Anblick erschüttert wird, so wenig

kann

kann man doch mit Gewisheit von dieser That ein Urtheil fällen. Man hat noch nicht alle Bestimmungen derselben vor Augen. Dieser Mensch soll aber auf dem öffentlichen Schauplatz des Gerichtes stehen. Er soll ein Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit an einem Rebellen seyn. Jetzt werden wir sein Verfahren für einen Gehorsam gegen die Obrigkeit halten. Wenn wir ihn aber seinen unschuldigen Freund bis in ein verlassenes Gebüsch begleiten, und sich da am Blute desselben sättigen sehen: dann müssen wir an ihm eine tiegerische Bosheit verabscheuen. Doch bleiben in beyden Fällen iene zuerst angeführte Bestimmungen einerley. Und deswegen kann man sie die allgemeine nennen. Hingegen die letztere, welche der Handlung ihre völlige Gestalt geben, sollen die besondere Bestimmungen heisen. Jene sind so beschaffen, daß sie nicht verhindern, damit eine Handlung nicht noch zu verschiedenen Arten könne durch die weitere Bestimmung gebracht werden. Sie sind nur als Veränderungen überhaupt anzusehen, welche von ihren Kräften verursacht werden. Diese machen sie zu einer individuellen Handlung in einer gewissen Art, dadurch alle andere ausgeschlossen werden. Das findet sich auch sogar bey natürlichen Handlungen. Eine Erde äussert ihre Fruchtbarkeit, wenn sie durch ihre ernährende Theile den Wachsthum der Pflanzen befördert. Sie trägt aber manchmahl eine Distel, wo auch eine Tulpe hätte wachsen können. Das letz-

tere gehört zu den besonderen Bestimmungen dieser Würkung; das erstere zu den allgemeinen.

§. 419.

Auf eine von diesen beyden Arten der Bestimmungen wird sich die allgemeine göttliche Mitwürkung beziehen müssen. Nicht aber auf die besondern, sondern nur einzig und allein auf die allgemeinen. Nicht deswegen erfolgte vielmehr der Todt eines Missethäters von der Hand jenes Menschen als seines Freundes, weil Gott die Kräfte seiner Seelen und seines Leibes erhielte, und eine allgemeine Mitwürkung gegen ihn erwiese. Nicht deswegen blühete gerad eine Distel in iener Erde und nicht eine Tulpe, weil Gott durch die Erhaltung der Kräften in diesen Körpern mitwürkte. Man kann noch andere Gründe anführen. Einige weisen gerades Weges auf diese Wahrheit; andere führen auf einem erwählten Abwege wieder zurück zu derselben. Diesen wollen wir uns nur hier überlassen. Man bilde sich ein, die allgemeine Mitwürkung verbände sich auch mit den besonderen Bestimmungen in Handlungen. Hier müste man zugeben, daß in der Erhaltung der Kräften auch ein Grund für die besondere Bestimmungen einer Handlung enthalten sey. Die können eine Handlung noch zu dieser und zu einer andern Art machen. Der vermuthete Grund bestimmt also entweder nur eine von beyden Arten oder beyde zugleich oder keine. Im ersten Fall widerspricht

man

man dem Begriff der besonderen Bestimmungen einer Handlung. (§. 418.) Da würde iener Mensch entweder ein Mörder und kein Werkzeug der Gerechtigkeit seyn können; oder er könnte nur ein gerechtes Gericht vollziehen und kein Mörder werden. Beydes ist falsch. (§. 418.) Und nicht weniger der andere Fall. Der widerspricht sich selbst. Wie kann eine Handlung so wohl zu dieser als einer andern Art oder nicht dazu gehören? Der letzte bleibt nur allein übrig. Er enthält aber auch eben das, was man suchet: es ist kein Grund für die besondere Bestimmungen einer Handlung in der göttlichen Erhaltung derienigen Kraft, von welcher dieselbe verrichtet wird. Oder die allgemeine göttliche Mitwürkung erstrecket sich nicht bis auf die besondere Bestimmungen in den Handlungen, sondern bleibt allein bey den allgemeinen stehen. (§. 418.)

§. 420.

Man pflegt diesen Bestimmungen noch andere Nahmen zu geben. Die allgemeine werden das materielle oder physische; die besondere, das formelle und zwar bey freyen Handlungen, das moralische oder sittliche genennet. Auf das materielle oder physische in den Handlungen bezieht sich also nur die allgemeine göttliche Mitwürkung, welche eben deswegen auch pfleget eine physische Mitwürkung genannt zu werden.

§. 421.

Weil man von einer allgemeinen Mitwürkung redet, so ist zu vermuthen, daß es auch eine besondere geben müsse. Was wird diese thun? Sie wird das bey den besonderen Bestimmungen in den Handlungen verrichten, was iene bey den allgemeinen thate. Durch sie wird wohl Gott etwas zu dem formellen der Handlung beytragen, in freyen zum moralischen. In diesem Fall könnte sie eine moralische Mitwürkung heisen, da sie im Gegentheil bey blos natürlichen Handlungen eine besondere physische zum Unterschied iener allgemeinen verdiente genannt zu werden. Es ist kein Zweifel, daß beyde besondere Mitwürkungen natürliche und übernatürliche, oder mittelbare und unmittelbare seyn können. (§. 210. 211.)

§. 422.

Wir wollen beweisen, daß diese Vermuthungen nicht ungegründet sind. Mit der moralischen Mitwürkung werde der Anfang gemacht. Es ist schon genugsam bekannt, daß Gott hinlängliche Bewegungsgründe zum guten darreichet. (§. 375.) Das sind die Triebfedern zu dem guten in freyen Handlungen. (§. 16.) Eben dieses gute muß in den besonderen Bestimmungen einer solchen Action seinen Aufenthalt haben. Wer das leugnen wollte, der müste den offenbahrsten Erfahrungen widersprechen. Durch die allgemeine Bestimmungen war die Handlung ienes Menschen weder

gut

gut noch böse, in wie fern man von der Güte und Schädlichkeit einer freyen Handlung redet. (§. 418.) Es ist also ganz unleugbar, daß Gott durch die mitgetheilte Bewegungsgründe zum guten etwas zu den besonderen Bestimmungen oder dem moralischen und guten in den sittlichen Handlungen beytrage. (§. 420.) Es ist unleugbar, daß sich dieses auf alles moralische gute ausbreite. (§. 375.) Hier findet man die wahre Kennzeichen einer göttlichen Mitwürkung (§. 416.) und zwar einer moralischen. (§. 421.) Es ist dieses alles so klar, daß man ohne Bedenken den Schlus daraus ziehen kann: **Gott befördert durch seine moralische Mitwürkung alle gute sittliche Handlungen.**

§. 423.

Und hier wird er gewis übernatürlich würken, wenn ein gewisses zum besten des Weltganzen nöthiges moralische gute nicht natürlicherweis erhalten wird. An diesem besonderen Satz dörfen wir um desto weniger zweifelen, ie gewisser er schon im vorhergehenden in seinem ganzen und allgemeinen Umfang von allen Gütern ist erwiesen worden. (§. 336.)

§. 424.

Noch neben dieser moralischen Mitwürkung findet sich auch eine besondere physische. Man überlege die Beschaffenheit derselben, so wird man sich leicht hiervon versichern können. Sie bezieht

sich einzig und allein auf natürliche Handlungen. Die Kräfte aus denen sie ihren Ursprung nehmen, haben keine Freyheit, oder brauchen sie doch wenigstens nicht in diesem Fall. (§. 215.) Sie werden von zwingenden Gründen erzeuget. (§. 16.) Aber demohngeacht lassen sich darinn die besondere Bestimmungen von den allgemeinen unterscheiden. (§. 418.) Könnten wir nur ihren Fusstapfen ganz genau nachgehen, so würden wir entweder bis zu dem ersten Auftritt in der Schöpfung ohne Unterbrechung dieser Reihe von zwingenden Gründen geleitet, oder wir würden dieser Kette bis auf eine freye Handlung nachspüren. Wir wollen den ersten Fall überlegen. Man wird alsdenn von dem letzteren sehr leicht urtheilen können. In allen natürlichen Handlungen, die so an einander hängen, daß sie mit zwingenden Gründen von den Umständen der Schöpfungsscene abgeleitet werden, müssen alle besondere Bestimmungen auf eine eben so nothwendige Art als die allgemeine erfolgen. Sie können nicht anders als ihren zwingenden Gründen, die von Gott in die erste Auftritte der Welt gelegt worden, gemäs erscheinen. Sie würden aber allerdings eine andere Gestalt haben, wenn Gott die Kräfte, aus denen sie fliesen, an einen andern Ort, in eine andere Verbindung gesetzt und ihnen hierbey einen andern Anfang ihrer Geschäftigkeit gegeben hätte. Die Sonne könnte ihr Licht und ihre Wärme schenken; oder die allgemeine Mitwürkung könn-

te

te eben dieselbe bleiben: (§. 419.) aber ein anderer Planet könnte ihre Ausflüsse geniesen; und wenn sie auch unsere Sonne wäre: was für eine Verschiedenheit würde sich ereignen, wenn nur die Axe unseres Erdbodens weniger oder mehr gegen sie geneigt wäre? Diese grose Veränderung würde sich in den besonderen Bestimmungen der würkenden natürlichen Kräften befinden. (§. 418.) Wo käme sie aber her? Gewis nirgends als daher, daß eben diese Kräfte in einem andern Ort, in einer andern Verbindung, mit einem andern Anfang ihrer Thätigkeit erschienen. Daß aber Gott allen natürlichen Kräften diesen Ort angewiesen, sie dadurch in diese Verwandschaft mit andern gesetzt und sie auf dieser und keiner andern Laufbahn eben diese Verrichtungen anfangen lassen; dadurch würket er mit zu den besonderen Bestimmungen, welche sich in dieser Geschäftigkeit befinden? dadurch übet er seine besondere physische Mitwürkung aus. (§. 421.)

§. 425.

Man setze nun, daß eine solche Einrichtung von einem oder mehreren seiner moralischen Geschöpfen gemacht würde. Müssen nicht hier aus gleicher Ursach die besondere Bestimmungen in den natürlichen Begebenheiten von eben denselben abgeleitet werden? Hier unterstehe ich mich nicht eine besondere physische Mitwürkung Gottes vorzugeben. Wenn ein Frevler eine

Fackel ergreift und blühende Fluren und Wälder entzündet, so hängt von der allgemeinen göttlichen Mitwürkung ab, daß das Feuer seine Gegenstände verzehret; daß es aber in diesem Fall Bäume und Planzen ergreift, das hat man der Bosheit des Menschen zu danken.

§. 426.

Es ist aber wohl schon zu spat mit der göttlichen Mitwürkung zurück zu halten. Sie ist wohl schon zu weit ausgedehnt worden, da man ihr einen Einflus in alle Handlungen beylegt. Wie sieht es dann um das böse aus, das sich in denselben befindet? Daran kann die Mitwürkung Gottes keinen Antheil nehmen. Und dieses zu erweisen haben wir uns auch noch nichts vergeben. Man überlege vor allen Dingen, worinn das böse in sittlichen Handlungen oder das moralische Uebel eigentlich bestehe. Wenn man es in den allgemeinen Bestimmungen der freyen Handlungen suchet, dann wird man sich gar mächtig betrügen. Hier finden sich viele Ueberzeugungsgründe. Die Erfahrung gehet voran. Wäre es an sich böse, einen Ducaten zu sich zu nehmen, so könnte es nicht gut werden, wenn wir ihn von dem unsrigen nehmen, einem Armen damit gutes zu thun. Jenes sind die allgemeine Bestimmungen. Wie können sie bös und noch gar moralisch bös seyn? Das weiß man auch daher, weil das moralische böse in den Mängeln zu setzen ist, die einer Handlung

lung die Uebereinstimmung mit ihren Vorschriften rauben. (§. 215.) Und von der Art sind die allgemeine Bestimmungen ganz und gar nicht, wie man in dem angeführten Exempel sehr deutlich siehet. Dieses wird wohl zur Ueberzeugung, daß in den allgemeinen Bestimmungen der freyen Handlungen das moralische böse nicht liegen könne, genug seyn.

Wenn wir nun gleich behauptet haben, daß Gott durch seine allgemeine Mitwürkung zu den allgemeinen Bestimmungen aller Handlungen das seinige beytrage: (§. 417.) so folgt noch lange nicht daraus, daß er zum bösen mitwürke; ia man sieht vielmehr, daß die allgemeine göttliche Mitwürkung durchaus nicht könne auf das moralische böse gezogen werden. (419.)

§. 427.

Es lässet sich aber auch noch bestättigen, daß er auch nichts durch eine besondere Mitwürkung, ia ganz und gar nichts zum moralischen bösen beytrage. Wir dörfen nur zu dem Ende auf die Quellen desselben zurücksehen. Diese können nichts anders als bewegende Gründe seyn, weil es sich in freyen Handlungen aufhält. (§. 215.) Wer nun etwas zum moralischen bösen beytragen will, der muß Bewegungsgründe zu demselben an die Hand geben. (§. 416.) Wie ferne ist das von Gott, daß er sollte Reitze und Triebe zum bösen veranstalten? Wir wissen vielmehr, daß er hinläng-

längliche Gründe es zu vermeiden iedem seiner moralischen Geschöpfen verleihet. (§. 380.) So falsch ist es demnach, daß Gott nur einigermasen zum moralischen bösen mitwürken sollte.

§. 428.

Woher kommt es denn nun? Da doch Gott nicht das mindeste dazu beyträgt. Nach der Möglichkeit wird man hier nicht mehr fragen. Darauf ist schon oben geantwortet worden. (§. 217.) Die Würklichkeit muß es seyn, worum man sich noch hier zu bekümmern hat. Man pflegt sie in dem **Misbrauch der Freyheit** zu setzen, weil da die Freyheit misbraucht wird, wo man das böse für das gute erwählet. Woher nun dieses komme, darinn bestehet eigentlich die Beantwortung der gegenwärtigen Frage. Das lässet sich aber desto leichter sagen, ie besser man weiß, woher iede Ausübung der Freyheit oder iede freye Handlung entstehet. Sie fliesen insgesamt aus gewissen bewegenden Gründen. (§. 16. 215.) Und diese sind deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen. Jene ziehen uns auf ihre Gegenstände; diese halten uns davon ab. Wer nun das Böse würklich ausübet, der muß es entweder aus Uebereilung und Irrthum unter dem Schein des Guten und gefälligen erwählen, oder muß sich Mühe geben, die hesliche Gestalt desselben mit allerley geilen Farben zu zieren. Wer im Gegentheil das Gute verabscheuet, der wird auf die umgekehrte Art verfahren.

ren. Er wird es entweder aus ienen vermeidlichen Fehlern als böse und verdrüslich ansehen, oder er wird ihm aus Bosheit eine verabscheuungswürdige Gestalt zu geben suchen. Das sind die mancherley Quellen des moralischen Uebels.

Kann aber das Gott so gleichgültig ansehen? Keinesweges; er giebt keinen müsigen Zuschauer bey demselben ab. Das würde man dem vorrücken können, der es nicht nach Möglichkeit verhindert. Von Gott wissen wir aber das Gegentheil. Er wendet alle mögliche Mittel es zu verhindern an. Er beugt ihm natürlicherweis, (§. 256.) und, wo es möglich ist, auch übernatürlicherweis vor. (§. 258.) Ja er rottet alles dasienige aus, welches er nur aus der Welt bringen kann. (§. 272.) Eben das lässet sich auch von dem physischen Uebel sagen. (§. 257.)

§. 429.

Kurz er würde alles Uebel aus der Welt verbannen, wenn er nur könnte. (§. 267. 272.) Das hält ihn aber ab, weil das Böse manchmahl so in das Gute eingewoben ist, daß dies würde mit ienem verlohren werden. (§. 265.) Auf diese Art duldet er alles Böse, damit er nur Gutes schenken könne. (§. 266.) Beweißt das nicht, daß er alles Böse zum Guten lenket?

§. 430.

Diese Güter, wie auch alle übrige, werden wir

wir aber gewis nicht anders, als durch seinen allerheiligsten Willen empfangen. Alle göttliche Verrichtungen, dadurch etwas in der Welt bewerkstelliget wird, geschehen durch den Willen Gottes, (§. 202. 232.) also auch seine Erhaltung und Mitwürkung. Daraus flieset denn, daß sich beyde auf nichts anders als Güter (§. 222.) und zwar auf alle erstrecken müssen. (§. 231.) Das wusten wir zwar schon, aber iezt sehen wir, wie der Wille Gottes der Welt so viel Gutes thut, theils durch die Erhaltung ihrer Kräften, theils durch die allgemeine und besondere Mitwürkung zu allem Guten, das sich zufälligerweis in derselben befindet. (§. 411. 417. 422=424.)

§. 431.

So treulich nimmt sich Gott seiner Geschöpfen an. Er schenkt ihnen durch seine Erhaltung und Mitwürkung so viel Gutes als er ihnen geben kan. (§. 285. 430.) Er lenkt eben dadurch alles Uebel, das sie sich selbst zuziehen und ihnen begegnet, zum Guten. (§. 434. 324.) Er wendet alles Unglück von ihnen nach aller Möglichkeit ab. (§. 272.) Und hierdurch erreicht er das höchste Glück seiner Geschöpfen, davon iedes so viel als möglich erhält. (§. 328. 311.) Heißt das nicht vätterlich für sie gesorgt? Ja, darinn bestunde eine unendliche Vorsorge, wie wir oben gesehen haben. (§. 400.) Hier lernen wir nur die

Art

Art ihrer Ausübung durch die Erhaltung und Mitwürkung kennen.

§. 432.

Wir müssen aber auch dabey zugleich bekennen, daß sie uns in ihrem ganzen Umfang völlig unbegreiflich sey. Wer kann so tief in die Natur steigen, daß er sehe, wie alle ihre Kräfte von Gott das Leben erhalten? Wer kann alle ihre Veränderungen zählen, zu denen Gott mitwürket? Das ist kein Geschäfte eines Sterblichen.

§. 433.

Aber eben das führet uns auf den grosen Umfang der göttlichen Vorsorge. Jedes Geschöpf, so gering es auch seyn mag, wird Antheil an derselben haben. Dann alle werden erhalten, (§. 411.) und zu allen ihren Geschäften wird von Gott mitgewürket. (§. 416.) Eine Vorsorge, die so ausgebreitet ist, muß für alle und iede wachen. Die göttliche Vorsorge bezieht sich also sowohl aufs ganze als auf die Theile desselben.

§. 434.

Doch muß sie nach der Verschiedenheit ihrer Gegenständen selbst verschieden seyn. Bey denenienigen Geschöpfen, an welchen mehr gutes erhalten werden kann, an welchen sich durch die göttliche Mitwürkung mehr gutes findet; da muß sich gewis eine Vorsorge äusern, die vorzüglicher ist, als bey andern. Folgt daraus nicht, daß

die

die Vorsorge, welche Gott gegen die Menschen heget, ganz ausnehmend und vorzüglich sey? Dann sie übertreffen alle Geschöpfe, welche sie sichtbar umgeben.

Bey ihnen findet sie mehr Gelegenheit sich zu interessiren als bey andern. Und bey ihnen muß sich die unendliche Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit vorzüglich zeigen können, obgleich diese göttliche Eigenschaften allenthalben in der Vorsorge Gottes geschäftig sind. (§. 430. 202. 232. 287. 319. 372.)

Das ist auch noch ein sehr groser Vorzug daß der grose Versorger der Menschen und der ganzen Welt nie unter diesem Geschäfte ermüdet. Seine unendliche Stärke lässet es nicht zu.

§. 435.

Man wird sich hier auch ohne Zweiffel nach der göttlichen Regierung umgesehen haben. Ich wollte mir die Betrachtung derselben lieber ins nachfolgende vorbehalten. Und ich glaubte hierzu Gründe zu haben. Sie sind diese. In meinen Augen ist es ein uneigentlicher Ausdruck, wenn man eine iede Sorge für das Glück eines andern eine Regierung nennet. Ja man kann auch einem Vatter, der sich das Wohl seiner Kinder herzlich angelegen seyn lässet, nicht in aller Absicht eine Regierung beylegen. Gott kommt sie

aber

aber im allereigentlichsten Verstand zu, weil er ein wahrer König ist. Sie gebühret ihm in der allererhabensten Bedeutung, weil er der König aller Königen seyn muß. So kann man ihn aber nicht eher vorstellen, als bis man von seinen Staaten und Unterthanen Nachricht hat. Erst dann ist man in den Stand gesetzt, von seiner Regierung in ihrer wahren Gröse zu reden, und sie so erhaben darzustellen; wie sie dem Herrn aller Welten anständig ist.

Des Achten Abschnitts, von dem Reich Gottes,

Erstes Stück, von den göttlichen Staaten und Unterthanen.

§. 436.

Um sich nun zur Betrachtung der göttlichen Regierung würdig vorzubereiten, muß man sich erst seine Staaten und Unterthanen vor Augen stellen. Das kann ohne das Recht und die Herrschaft, welche Gott auf die ganze Welt hat, nicht

geschehen. Darum machen wir hiermit den Anfang und erklären vor allen Dingen, worinn sie bestehet.

Zu allem demienigen haben wir ein **moralisches Vermögen**, was uns moralisch möglich ist. (§. 267.) Und dieses moralische Vermögen, wird mit einem Wort ein **Recht** genennet. Nach seinen verschiedenen Gegenständen, erhält es auch verschiedene Nahmen. Sind wir berechtigt selbst mit der Substanz eines Dinges nach unserm Wohlgefallen umzugehen, so haben wir ein **Eigenthumsrecht** auf daßelbe. Es kann aber auch geschehen, daß sich zwar unser Recht nicht auf die Substanz eines Dings; aber doch auf dasienige, was man von demselben zu gewarten hat, erstrecket. Diese Folgen sind entweder daher abstammende Substanzen oder andere daher fliesende accidentalische Güter. Jene pflegt man Früchte, diese den Nutzen eines Dinges zu nennen. Haben wir ein Recht, mit dem Nutzen einer Sache nach Belieben zu verfahren, so legt man uns ein **Benutzungsrecht** in Absicht auf dieselbe bey. Erstrecket sich aber unser Recht also auf die Früchte derselben, so kommt uns ein **Recht zu die Früchte davon ein zu ernden.** Es hat zum Beyspiel einer ein Recht in einem schönen Garten seine Abendstunden zu zu bringen und sich an den Schönheiten desselben zu belustigen. Das ist ein Benutzungsrecht. Ein anderer darf wohl daraus Obst und Blumen nehmen. Ein Recht

auf

auf die Früchte des Gartens. Noch ein anderer ist gar berechtigt, den Garten selbst zu verkaufen, zu verändern, kurz damit vor zu nehmen, was ihm wohlgefällt. Dieser letztere hat allein ein Eigenthumsrecht auf denselben.

§. 437.

Diese drey verschiedene Arten der Rechten lassen sich wohl mit einander vereinigen. Die Erfahrung bezeuget dieses. Ein und eben derselbe kann ein Eigenthumsrecht, ein Benutzungsrecht und ein Recht auf die Früchte jenes Gartens haben. In diesem Fall wird er unter seiner Herrschaft stehen. Und diese ist **vollständig**, wenn keines von den erwehnten Rechten fehlet und in dieser oder jener Absicht eingeschränkt ist. Im Gegentheil bleibt sie **unvollständig**. In einem neuen Gesichtspunkt betrachtet, kann man sie **unumschränkt** und **unendlich** nennen: wenn sie sich auf alle nur mögliche Gegenstände in ihrer Vollständigkeit ausdehnet. Wo nun entweder keine Vollständigkeit ist oder dieser weite Umfang fehlet, da kann auch keine unendliche, sondern nur eine eingeschränkte Herrschaft statt finden.

§. 438.

Von der ersteren Art wird die Herrschaft Gottes über die Welt seyn. Dann daß er eine Herrschaft über die Welt habe, das sieht man aus der Schöpfung, aus der Erhaltung, aus der Mitwürkung und aus der praktischen Weisheit

desselben. Durch die beyden erstere geht er mit allen Substanzen in der Welt nach seinem Gefallen um. (§. 387. 411.) Durch die Mitwürkung befördert er sowohl den Nutzen als die Früchte der Dingen. (§. 436. 416. 422-424.) Durch seine Weisheit gebraucht er beyde nach seinem heiligen Wohlgefallen. (§. 311. 316.) Thut er das alles mit Recht oder nicht? Dieses lässet sich von Gott nicht denken. (§. 222.) Er muß vielmehr ein vollkommenes Recht haben, über alle Substanzen, welche sich in der Welt befinden, über allen Nutzen und alle Früchte derselben nach seinem allerheiligsten Wohlgefallen zu walten. Und das macht seine Herrschaft über die ganze Welt aus. (§. 437.)

§. 439.

Daß aber auch diese ganz und gar unumschränkt sey, lässet sich aus ihrer Vollständigkeit und aus ihrem unendlichen Umfang darthun. Das erste nöthige Merkmahl von der Vollständigkeit reichet uns schon der vorhergehende Paragraph. Da sieht man, daß die Herrschaft Gottes nicht etwan auf eine und die andere Art des Rechtes sondern auf alle ausgebreitet ist. (§. 436.) Das noch übrige Kennzeichen der Vollständigkeit beruhet darauf, daß auch keines von diesen Rechten auf irgend eine Weise eingeschränkt seyn darf. (§. 437.) Und das wird sich gewis so bey Gott finden. Dann durch eine solche Einschränkung

würs

würde Gott ein gewisses Recht entzogen seyn, auf diese oder eine andere Art mit den Substanzen in der Welt, mit ihren Früchten und Benutzungen umzugehen; das an sich doch möglich wäre und ein wahres Recht für ein anderes Subiect seyn könnte. Gott müste nur diesen Vorzug nicht besitzen. Wie thörigt ist aber der Gedanke? Von Gott sind alle iene Rechte erwiesen. (§. 438.) Ihm kann überhaupt nichts eingeschränktes beygelegt werden. (§. 74. 45.) Also auch nichts mangelhaftes in diesen Rechten.

Nun ist nur noch zu erweisen übrig, daß sich auch die göttliche Herrschaft auf alle nur mögliche Gegenstände ausbreite. Ein so unendlicher Umfang wird uns von selbst in die Augen fallen, so bald nur die Gegenstände einer Herrschaft überhaupt ausgemacht worden. Diese werden solche Dinge seyn, die in ihrem Daseyn stehen. Wie ist es möglich, mit Dingen nach seinem Gefallen um zu gehen, die ganz und gar nicht vorhanden sind? Nur würkliche und in ihrem Daseyn nicht unabhängige Dinge können Gegenstände der göttlichen Herrschaft werden. Und alle in der Welt würkliche Dinge müssen alle nur mögliche Gegenstände derselben ausmachen. (§. 387.) Diese stehen insgesamt unter der göttlichen Herrschaft, (§. 438.) die, nach den schon angeführten Gründen, ihre ganze Vollständigkeit hat. Und aus dieser Ursach muß die Herrschaft, welche Gott

über die ganze Welt besitzt, ganz und gar unendlich seyn. (§. 437.)

§. 440.

Diesen Vorzug hat sie in Absicht auf ihre wesentliche Beschaffenheit. Einen andern nimmt sie von ihrem Ursprung her. Dieser ist sonst zweyerley. Bald erwirbt man sich eine Herrschaft über Dinge, die schon unter einer fremden gestanden, bald aber über solche, die noch ganz und gar keinen Herrn gehabt haben. Diese Art ist die vorzüglichste und heist eine **ursprüngliche**, zum Unterschied von iener, welche eine derivirte Art sich eine Herrschaft zu erwerben genennet wird. **Einen so vorzüglichen Ursprung hat die göttliche.** Dann durch die Schöpfung und die Erhaltung hat sich Gott, wie iederman siehet, in den Besitz derselben gesetzet. Und ohne diese waren alle Dinge unter keines Herrschaft, weil ihnen ohne dieselben selbst das Daseyn fehlte. (§. 387. 406.)

§. 441.

Wir verlassen hier das Wesen und den Ursprung dieser unumschränkten göttlichen Herrschaft und gehen zu ihren Gegenständen und Folgen über. Wir haben schon alle Dinge zu ihren Gegenständen gezählet. (§. 438.) Nach der Mannichfaltigkeit derselben werden wir auch die göttliche Herrschaft in verschiedenen Gesichtspunkten erblicken. Wir wollen mit den edelsten den Anfang ma-

machen. Die werden wohl ohne Zweifel die moralische Geschöpfe seyn, welche wie alle andere unter der unendlichen Herrschaft Gottes stehen. (§. 438.)

§. 442.

Wie nennt man dergleichen vernünftige Wesen, wenn sie sich unter einer so unumschränkten Herrschaft eines andern befinden? Sie heisen Knechte in dem allerschärfsten Verstand. Man sieht deswegen, daß alle vernünftige Geschöpfe, alle Menschen ohne Ausnahme nichts als Knechte von Gott, dem unumschränkten Herrn der ganzen Welt sind. (§. 439.)

§. 443.

Man trift aber auch hier noch ein anderes Verhältnis an. Es lässet sich sehr leicht aus der göttlichen Herrschaft herleiten. Diese giebt Gott das Recht mit den Geistern und allem, was von ihnen zu erwarten ist, nach seinem Wohlgefallen um zu gehen. (§. 438.) Stehen nun nicht auch die freye Handlungen unter derselben? Es ist hieran um desto weniger zu zweifen, ie gewisser wir schon ohnehin von den göttlichen Einflüssen in dieselbe versichert sind. (§. 422. 423. 428. 429.) Eben dieses Recht über das freye Betragen seiner moralischen Geschöpfen zu walten, giebt Gott einen besonderen Nahmen. Er heist deswegen ein **König**. Ein **unumschränkter** König, weil er über alle freye Thaten aller Geister zu gebiethen hat. Ein

Monarch, weil er es allein ist, dem dieses zukommt.

§. 444.

Was tragen aber hierdurch die Geister selbst für eine Benennung davon? Man pflegt vernünftige Wesen, welche unter einem König stehen, Unterthanen zu nennen. Und deswegen müssen alle erschaffene Geister Unterthanen Gottes seyn.

§. 445.

Wenn wir an die Wohnung und an den Unterhalt derselben gedenken, so fallen uns noch andere Gegenstände der göttlichen Herrschaft in die Augen. Wo wohnen sie anders als in dem grosen und unüberdenklichen Weltgebäude? Jeder grose Weltkörper, deren unzählbare in ihren Luftkreisen in bewundernswürdiger Ordnung gleichsam unter einander schwimmen, stellt ein Land vor, dahin der grose Monarch der ganzen Welt ein gewisses Volk gesetzet hat. Alle diese unermesliche Länder müssen unter seiner unendlichen Herrschaft stehen. (§. 438.) Was sollen wir ihnen deswegen für einen Nahmen geben, wenn wir sie mit gewissen Gegenden unserer Erde vergleichen, die unter der Herrschaft eines Fürsten stehen, und von demselben zu Pflanzstädten und Wohnungen seiner Unterthanen gemacht werden? Werden wir sie nicht die Staaten des grosen Monarchen heisen müsen, der über die ganze Welt gebiethet? Dieses wird ein ganz schicklicher Nahme für die ganze Körperwelt seyn.

§. 446.

§. 446.

Von ihrer Ausschmückung liese sich noch viel sagen, wenn wir von einem kleinen Ländgen, unserer Erde, auf die übrige schlüsen. Hier müste man das ganze Thierreich durchwandern. Das Pflanzen- und Mineralreich würde ebenfalls ein wichtiger Betrachtungspunkt werden. Wenn man sie aber insgesamt zusammenfasset, so können sie mit allem Recht unter dem **Reichthum** und der **Fruchtbarkeit** der göttlichen Staaten verstanden werden.

§. 447.

Das möchte eine flüchtige Erinnerung an die Gegenstände der göttlichen Herrschaft seyn. Es sind noch gar wichtige Folgen übrig, welche aus derselben fliesen. Wir müssen doch auch einige hiervon erwägen; und da wollen wir zwar die vorzüglichste wählen. Einige Rechte, die Gott auf seine Unterthanen hat und verschiedene Verbindlichkeiten, welche diesen in Absicht auf ihren Herrn und Monarchen aufliegen. Von ienen wollen wir die nöthigste königliche und herrschaftliche Rechte anführen. Zu den ersten zählen wir billig das Recht, welches Gott hat, seinen Unterthanen Gesetze vorzuschreiben. Dieses lässet sich leichtlich aus seiner unumschränkten Monarchie begreifsen. Hierdurch hat er das Recht die freye Handlungen seiner Unterthanen nach seinem Wohlgefallen zu lenken. Kann das geschehen, wenn er

ihnen nicht auch Regeln vorschreibet, nach denen sie ihr Betragen seinem Willen gemäs einrichten sollen? Das sind Gesetze. Daher muß Gott auch eben deswegen, weil er ein unumschränkter König aller Geister ist, das Recht haben denenselben, als seinen Unterthanen Gesetze vorzuschreiben.

§. 448.

Hieraus fliesset auch das Recht den Widerspenstigen, Strafen; und den Gehorsamen, Belohnungen zu bestimmen. Wodurch wird unser Wille von dem Ungehorsam und der Uebertretung der vorgeschriebenen Gesetzen anders abgezogen, als durch das Böse, das wir daraus entstehen sehen? Wodurch wird er zum Gehorsam und williger Befolgung der Vorschriften anders gelenket, als durch das Bewustseyn gewisser Güter, denen wir dadurch entgegen eilen? Diese Güter sind Belohnungen; iene Uebel machen die Strafen des Verbrechens aus. Man sieht also gar deutlich, daß die Gesetze unkräftig ohne vestgesetzte Belohnungen und Strafen seyn würden. Hat nun einer das Recht seinen Unterthanen Gesetze zu geben, um ihr freyes Betragen nach denselben zu lenken, so kann ihm das Recht gehörige Belohnungen und Strafen vest zu setzen durchaus nicht mangeln. Müssen wir daraus nicht schlüsen, daß Gott ein unumschränktes Recht habe zu bestrafen und zu belohnen, weil sein königliches

Recht

Recht auf das freye Betragen seiner Unterthanen uneingeschränkt ist? (§. 439. 443.)

§. 449.

Die beyde angeführte Stücke machen das Recht aus, welches Gott hat seinen Unterthanen vorzustehen. Nun noch einige, die aus seiner Herrschaft fliesen. Nach derselben kann er mit allen erschaffenen Dingen nach seinem Wohlgefallen verfahren. (§. 438.) Er muß deswegen auch das Recht haben, die Herrschaft über seine Geschöpfen einigermasen andern zu übergeben. (§. 437.) Darf man ihm nun das Recht absprechen, dadurch er seinen Unterthanen einige Herrschaft über gewisse Stücke seiner Staaten, über den Reichthum und die Fruchtbarkeit derselben in die Hände giebt?

§. 450.

Diese Herrschaft bleibt aber immer noch sehr eingeschränkt. Die Endlichkeit seiner Unterthanen fasset sie nicht in ihrer ganzen Gröse. Sie können eigentlich nichts empfangen, als das Recht, die ihnen von Gott überlassene Dinge zu benutzen und Früchte davon einzu ernden. Dann über die einfache Substanzen können sie nicht nach ihrem Gutdünken verordnen. (§. 39. 406.) Und die zusammengesetzte Dinge sind, wenn man es genau erwäget, nur als Früchte von den einfachen anzusehen, ob man gleich von dieser Genauigkeit öfters abweicht. (§. 98. 436.) Man pflegt deswe-

gen

gen ihre Herrschaft nur eine äusere zu nennen.

§. 451.

Diese ist auch noch dadurch eingeschränkt, daß Gott das Recht hat, sie ihnen wieder abzunehmen. Wer hieran zweifelt, der muß nicht bedenken, daß dieienige, welchen Gott diese Herrschaft überlässet, selbst unter seiner unumschränkten Herrschaft stehen. (§. 438.) Er muß nicht bedenken, daß Gott das Recht hat seine Unterthanen zu bestrafen, und dieses durch die Entziehung der ihnen geschenkten Rechten zu verrichten. (§. 448.) Er muß nicht bedenken, daß Gott seine Herrschaft dadurch, daß er sie einigermasen seinen Unterthanen anvertrauet, keinesweges verliehrt. Sie wird nur in diesem Fall mittelbar von ihm ausgeübt, wie in dem vorhergehenden schon genugsam erinnert worden.

§. 452.

Wir wollen es bey den angeführten königlichen und herrschaftlichen Rechten Gottes bewenden lassen. Wir müssen aber auch nun noch nach der Verbindlichkeit fragen, die seinen Unterthanen desfalls aufliget. Was wird gewisser daher als eine moralische Nothwendigkeit folgen, dadurch alle göttliche Unterthanen die Gesetze ihres Herrn und Königs unverbrüchlich befolgen müssen? Dieses wird alsdenn sehr begreiflich, wenn man bedenkt, was im vorhergehenden Gott für Rechte

sind

sind zugeschrieben worden. Diese machten es moralisch möglich, daß Gott seinen Unterthanen Gesetze vorschriebe und ihr freyes Betragen darnach lenkte. (§. 436. 447.) Wenn sich nun seine Unterthanen den empfangenen Gesetzen widersetzen und ihre Freyheit nicht nach denselben führen lassen, so wird das entweder moralisch möglich oder unmöglich seyn. Man sehe es als moralisch möglich an. Haben sie dann nicht ein Recht auser der Herrschaft Gottes zu leben? Wie kann aber das mit den unumschränkten Rechten ihres Herrn, ihres Königes bestehen? Das widerspricht ihm offenbar. (§. 439.) Deswegen müssen wir aber auch bekennen, daß es bey den Unterthanen Gottes moralisch unmöglich sey, ihr freyes Betragen den göttlichen Gesetzen zuwider einzurichten. Ist das sittlich unmöglich, so muß das Gegentheil sittlich nothwendig seyn. Dann das Gegentheil des unmöglichen bleibt stets nothwendig. Und so ist es dann gewis, daß die Unterthanen Gottes eine moralische Nothwendigkeit treibet ihre freye Handlungen nach denen Gesetzen oder nach dem Willen desselben auf das allergenaueste einzurichten.

§. 453.

Man hat einen besonderen Nahmen für diese moralische Nothwendigkeit. Sie ist eine leidende Verbindlichkeit, zum Unterschied der thätigen, welche uns Bewegungsgründe mit unserem Betragen verbindet. Und hierdurch sind die Verbindlich-

lichkeiten der Unterthanen Gottes leicht zu bestimmen. Weil es bey ihnen moralisch nothwendig ist, die Gesetze oder den Willen ihres Herrn, ihres Königes unverbrüchlich zu befolgen: so müssen alle Geister, alle Menschen verbunden seyn, nicht nach ihrem eigenen Gutdünken ihr freyes Betragen zu lenken, sondern auf die Vorschriften Gottes ihres Oberherrn und ihres Königes zu sehen und darnach ihre Freyheit zu mässigen. Wozu sie diese Verbindlichkeiten rufen, das wird im nachfolgenden beygefügt werden.

§. 454.

Hier müssen wir nur noch eine allgemeine Folge nicht zurück lassen, welche sich auf die ihnen von Gott verliehene Rechte beziehet. Wie müssen sie damit umgehen? Dörfen sie nach ihrem eigenen Willen dieselbe anwenden? Nein, ganz gewis sind sie verbunden alle diese anvertraute Rechte über die Dinge in der Welt so zu gebrauchen, wie es dem Willen Gottes gemäs ist. (§. 453.)

Zweytes Stück,
von der Regierung Gottes.

§. 383.

Wir haben uns nun zur Betrachtung der göttlichen Regierung genugsam den Weg gebahnet.

net. Es ist nichts mehr übrig, als daß wir noch den Riß von einer Regierung überhaupt entwerfen. Man erfordert dazu ein Oberhaupt, das vernünftige Wesen, die unter ihm stehen nebst allem demienigen, darüber es zu gebiethen hat, zu einem gewissen vortheilhaften Ziel leitet. Das vorzügliche von Seiten des Regenten findet man auf diese Art bald in dem Recht, das er auf alles ihm untergebene hat, bald in der Würdigkeit der Absicht, dazu er es führet, bald in der Art und Weise, wie er alles hierzu lenket, oder in der Schicklichkeit dererienigen Mitteln, die er zu seinem Endzweck anwendet. Wollte man nach dieser Anleitung zum Begriff einer Regierung, die in aller Absicht unendlich könnte genannt werden, hinauf steigen: so müste man einen Regenten annehmen, welcher ein Recht besitzet, das alle Schranken übersteigt. Dieses findet sich nirgends als in einer ganz unumschränkten Herrschaft. (§. 437.) Wir müsten ferner diesem Regenten den allerbesten Endzweck ins Herz legen. Wir müsten ihn die allerschicklichste Mitteln denselben zu erreichen ergreifen lassen. Und dieses zusammen genommen würde uns gewis die Züge einer **unendlichen Regierung** abgeben.

§. 456.

Sollten wir diese nicht bey Gott antreffen? Ohne Zweifel; ist doch alles bey ihm unendlich. Wir werden dieses mit völliger Ueberzeugung einsehen

sehen, wenn wir vorher erwiesen haben, daß er die ganze Welt regiere. Der Grund, auf welchen wir den Beweis aufführen, ist im vorhergehenden genugsam bevestiget. Gott ist der unumschränkte Herr und Monarch über die ganze Welt. (§. 439.) Er setzet ihr das allerherrlichste Ziel vor und leitet alles in derselben hierzu auf die allerbequemste Weise. (§. 315.) Was haben wir weiter nöthig, wenn wir uns von der Wahreit überzeugen wollen, daß Gott die ganze Welt regiere? ia auf eine unendlich vollkommene Art regiere? da man hier alle nöthige Merkmahle in ihrer Unendlichkeit antrift. (§. 455.)

§. 457.

Nach diesem entworfenen Bild der göttlichen Regierung, entstehen nun drey Fragen: Was sind es für Dinge, die unter der göttlichen Regierung stehen. Wozu werden sie durch dieselbe geleitet? und was für Mitteln und Wege erwählet Gott hierzu? Ob sich zwar diese wieder insgesamt nur im allgemeinen beantworten lassen, so werden sie doch demohngeacht, wenn wir sie untersuchen, den Begriff von der unendlichen Regierung Gottes ganz ausnehmend ins Licht setzen. An das Ziel, zu welchem die göttliche Regierung alles in der Welt lenket, müssen wir uns vor allen Dingen erinnern. Wir dörfen nur einige Schritte in das vorhergehende zurück setzen, so finden wir, daß es die höchste Güte der Welt ist,

(§. 306.)

(§. 306.) welche sich in die Verherrlichung Gottes (§. 332.) und das höchste Glück seiner Geschöpfen abtheilet. (§. 328.)

§. 458.

Hierzu führet er alles, was man in der Welt antrift. (§. 311.) Wir wollen diese Dinge wieder in verschiedene Classen setzen, um darnach von ieder etwas zu gedenken. Wir wollen die schon gemachte Zergliederung des Weltganzen in die Geister und Körperwelt beybehalten. Jene ist eben die Menge aller Unterthanen Gottes genannt worden; (§. 444.) und diese machte den grosen Umfang der göttlichen Staaten aus, (§. 345.) denen wir das ganze Reich der Thieren und Pflanzen und was sonst noch die Erde kostbares mit ihrer äuseren Schale bedecket, als den Reichthum und die Fruchtbarkeit derselben beyfügten. (§. 446.) Hier haben wir alle Glieder, die unter der unendlich vollkommenen Regierung Gottes stehen.

§. 459.

Seine Unterthanen sind unter allen die edelste. Sie verdienen deswegen die gröste Aufmerksamkeit und den ersten Platz in dieser Untersuchung. Sie müssen wohl eine überaus merkwürdige Societät unter einander ausmachen. Dann diese findet sich da, wo mehrere vernünftige Wesen vereinigt sind, ein gemeinschaftliches Ziel zu erreichen. Hier eilen aber alle zu einem solchen

Ziel, das selbst Gott durch sie erhalten will. (§. 456.) Sie sind überdas Unterthanen von diesem grosen Monarchen. (§. 444.) Darum haben sie die Ehre die Stadt Gottes genennet zu werden. Weiter wollen wir hierbey nichts anmerken.

§. 460.

Aber auf welchen Wegen sie Gott zu seinen grosen Absichten leitet, das muß nicht unerinnert bleiben. Der erste, davon alle andere ausgehen und ihn voraussetzen, ist die **göttliche Erhaltung**, die allen Gliedern der Stadt Gottes das Leben reichet, ohne das sie weder um die Verherrlichung desselben, noch um ihr eigenes Glück bemühet seyn könnten. (§. 411.) Diesem folget die **göttliche Mitwürkung.** (§. 416.) Die allgemeine unterhält ihre Geschäftigkeit, (§. 417.) und die **besondere** giebt derselben eine solche Richtung, welche sie zu der Erreichung ihrer Absichten haben müssen. (§. 422. 423.) Man darf hier die besondere **physische** nicht ausschlüsen, weil sich auch bey den vernünftigen Geschöpfen, welche die Stadt Gottes ausmachen, viele natürliche Begebenheiten ereignen. (§. 424.) Jedoch ist hier die **moralische** das Hauptmittel, dessen sich Gott in der Regierung seiner grosen Stadt bedienet. (§. 421.) Von derselben ist noch mehr zu sagen.

§. 461.

Dann sie macht das ganze Getriebe in dem Gebäude der Geisterwelt aus. Durch sie giebt

Gott

Gott allen Geistern Bewegungsgründe ihr gesamtes Thun und Lassen so einzurichten, wie es zu seinen allerheiligsten Absichten nöthig ist. (§. 422.) Dadurch stellt er ihnen, was sie thun sollen, gut und angenehm; was sie fliehen sollen, verabscheuungswürdig dar. Er hat ihnen auch schon ohnehin ein unverbrüchliches Gesetz durch die Schöpfung und Erhaltung eingeprägt, nach welchem sie sich darnach sehnen, was ihnen als gut und angenehm vorkommt; dafür aber fliehen, was sie als bös und widrig erblicken. (§. 411.) Schreibt nun ein vernünftiges Wesen in iedem Fall seinen ihm von Gott geschenkten Bewegungsgrund, als ein Urtheil über die Güte und Schädlichkeit dieser oder iener vorkommenden Handlung, unter dieses allgemeine Gesetz: so empfängt es einen Schlus, der ihm ein neues Gesetz aus der Hand Gottes liefert. Dann ein Satz, der mit unserm Betragen bewegende Gründe verbindet und dadurch unser Thun und Lassen bestimmet, heist eben ein Gesetz. Man sieht also, wie Gott auf diese Art sein oben erwiesenes Recht ausübt, (§. 447.) wie er allen seinen Unterthanen durch die moralische Mitwürkung für ihr gesamtes Betragen Gesetze fürschreibt, um sie dadurch zu seiner Verherrlichung und ihrem eigenen Glück unter seiner weisen Regierung zu leiten. (§. 456. 326.)

§. 462.

Hier wird ein ansehnlicher Irrthum be-

gangen, wenn man diese Gesetze nur als einen guten Rath, den uns Gott ertheilet, ansehen will. Alle Geister sind ia seine Unterthanen. (§. 444.) Er ist ihr unumschränkter Herr und Monarch (§. 439 443.) und sie sind verbunden ganz und gar seinen Winken zu folgen. (§. 453.) Wenn das nicht alle seine Vorschriften, er mag sie mittelbar oder unmittelbar geben, zu wahren Gesetzen macht: dann giebt es gewis in der Welt keine. Ein guter Rath kann uns keine Verbindlichkeit auflegen und muß die Sache noch in unserm Willkühr beruhen lassen. Das fällt aber bey allen Geistern, wenn man sie gegen Gott hält, gar weit weg. Sie empfangen von ihm keinen blosen Rath, sondern Gesetze.

§. 463.

Kann man sie nicht ganz kurz anzeigen? Ja, dazu helfen uns die Absichten Gottes. Diese sind seine eigene Verherrlichung und das Glück seiner Geschöpfen. (§. 397.) Diese will er erreicht haben. (§. 163. 456.) Alle seine Unterthanen sind verbunden seinen Willen unverletzt zu befolgen. (§. 453.) Sie sind also auch verbunden ihren Gott zu verherrlichen und ihre eigene Wohlfarth zu befördern. Und das sind die Gesetze, welche ihnen die Quelle von allen übrigen werden; weil dahin ihr gesamtes Betragen abzielen muß. (§. 326. 335.)

§. 464.

Dabey bleibt aber Gott nicht allein stehen,

daß

daß er seine Unterthanen zu ihrer eigenen Wohlfarth und seiner Verherrlichung durch Gesetze verpflichtet. Es kann gar leicht geschehen, daß die allerheiligste und beste Gebothe übertretten werden. (§. 16.) Dieses zu verhüten und seinen Gesetzen eine desto grösere Stärke in seiner Regierung mitzutheilen, lässet er das Gute aus der Befolgung seiner Vorschriften würklich auf die kommen, welche gehorsam sind. (§. 376.) Und so übet er denn auch in seiner Regierung das Recht seine gehorsame und treue Unterthanen zu belohnen aus. (§. 448.) Auf der andern Seite verfolgt er den Ungehorsam mit wohlverdienten Strafen; um alle Verletzung seiner Gesetzen zu verhüten und seine Unterthanen desto williger unter seiner Regierung zu Erreichung seiner Absichten zu machen. (§. 380.)

§. 465.

Sollten sich aber dem ohngeacht doch noch Frevler finden, die sich gegen den Willen Gottes versündigen und dadurch seine Stadt mit moralischem Bösen besudeln: so wacht er in seiner weisen Regierung auch darüber auf eine unbegreifliche Weise. Er lenket selbst diese Verbrechen zu solchen Gütern, welche die bequemste Wege zur Erreichung seiner allerheiligsten Absichten öffnen. (§. 334. 264. 265.)

Sieht er aber in seiner Stadt den Muthwillen und die Verwegenheit so hoch steigen, daß

sich dadurch das böse über alle Schranken erheben würde, welche von seiner eigenen Verherrlichung und dem höchsten Glück seiner Geschöpfen gesetzt werden, so weiß er auch Einhalt zu thun. Dann hält er es durch seine allmächtige Hand unmittelbar zurück; um den Schaden abzuhalten, den daher das allgemeine beste nehmen würde. (§. 258.)

§. 466.

Das sind die Wege der göttlichen Regierung und die Hauptpunkte, nach denen Gott seine Unterthanen beherrschet. Wie er ihnen aber auch noch ihr gesetzmäsiges Betragen erleichtert, bemerken wir dann, wenn wir uns nach der **Beherrschung seiner Staaten** umsehen. Sie geschieht eben so, wie die Regierung seiner Unterthanen durch die **Erhaltung** (411.) und durch die **allgemeine Mitwürkung**, (§. 416.) welche allen Körpern ihre Kraft und Geschäftigkeit verleihen. Die **besondere physische** Mitwürkung gehört auch mit vorzüglichem Recht hierher. Diese führt ieden Weltkörper in den göttlichen Staaten auf die Bahn, welche er lauffen soll. (§. 424.) Sie giebt iedem die Zierde und den Reichthum an Thieren, Planzen und den übrigen Kostbarkeiten, womit er ohne die Arbeit seiner Bürger, die sich in ihm aufhalten, ausgeschmücket ist. (§. 446. 424) Und worzu dieses alles? Um die göttliche Absichten zu erreichen. (§. 311.) Um die Regierung

rung Gottes über seine Staaten zu beweisen. (§. 456.)

§. 467.

Die moralische göttliche Mitwürkung darf man auch in gewisser Absicht hierher ziehen. Freylich kann sie nicht unmittelbar bey den Staaten Gottes angebracht werden. Aber es kann doch auf eine mittelbare Art durch seine Unterthanen geschehen. Diese sollen ihn als ihren Herrn, als ihren König verherrlichen und sich selbst glücklich machen. (§. 463.) Das kann nicht allerdings geschehen, wenn ihnen nicht einige Herrschaft von Gott über seine Staaten und die Reichthümer derselben übergeben würde. Die Erfahrung redet uns hier das Wort. Darum hat sich denn auch Gott hierinn seines schon oben erwiesenen Rechtes bedienet und seinen Unterthanen eine gewisse Herrschaft über viele Dinge in der Welt ertheilet, welche sie iedoch seinem Willen gemäs anwenden müssen. (454.) Dieses ist also auch noch ein Weg, darauf Gott seine Unterthanen mit einer grosen Erleichterung zur Erreichung seiner Absichten leitet; aber auch zugleich seine Staaten weislich regieret.

§. 468.

Auf eine solche Art giebt Gott diese nebst den Reichthümern derselben zum Dienst seiner Unterthanen her und unterstützet sie dadurch zu ihrem vorgesteckten Ziel, der Verherrlichung ihres Mo-

narchen und ihrem eigenen Glück zu gelangen. Eben darinn bestehet aber auch die Harmonie beyder, der unermeslichen Staaten und der grosen Stadt Gottes.

§. 469.

Nun nur noch, um nicht weitläuftig zu seyn, einige nöthige Anmerkungen von der Regierung Gottes überhaupt. Dieienige mag die erste seyn, welche uns ein kindliches Vertrauen und eine ehrfurchtsvolle Bescheidenheit gegen dieselbe einpflanzen kann. Wenn sie nach den Regeln der höchsten Weisheit, Gütigkeit, und Gerechtigkeit ausgeübet wird, dann werden wir ihr wohl alles zutrauen müssen. Und wenn sie so unerforschlich ist, daß sie von einem menschlichen Verstand durchaus nicht kann übersehen werden, dann sind wir wohl gewis verpflichtet nicht anders als höchst bescheiden von derselben zu urtheilen. Jenes wissen wir daher, weil sie ganz und gar durch den göttlichen Willen verrichtet wird. (§. 456.) Und von diesem überzeugt uns das eigene Gefühl von der Schwäche der menschlichen Einsichten.

§. 470.

Sie ist überdas ein so groses und erhabenes Geschäfte, daß sie ein Vorrecht der Gottheit bleiben muß. Wer kann anders als er erhalten? (§. 408.) Wer kann auser ihm die allgemeine Mitwürkung nebst der unmittelbaren verrichten? (§.

417.) Wenn man also schon der Endlichkeit ein wenig Gewalt anthun und ein endliches Wesen annehmen wollte, das die ganze Welt in ihrem Zusammenhang übersehen könnte, so würde man ihm doch die zur Regierung der Welt erforderliche Stärke nicht ohne offenbaren Widerspruch andichten können. Sie ist weit wichtiger, und gröser, als daß sie Gott einem endlichen Wesen anvertrauen könnte.

§. 471.

Indessen ist doch ihre erstaunliche Gröse nicht vermögend Gott selbst, in dem ein unendlicher Schatz von Macht und Weisheit wohnet, eine Beschwerde zu verursachen. Vielweniger kann es ihr weiter Umfang thun, dadurch sie sich auf alles, aufs gute und böse, auf Glück und Unglück ausbreitet. (§. 456.) Dann iedes hiervon lenkt er nach seinen unendlichen und nie zu ermüdenden Vollkommenheiten zum Wohl der ganzen Welt und zu seiner Verherrlichung. (§. 457.)

§. 472.

Sie theilet sich endlich noch in verschiedene Classen nach verschiedenen Betrachtungsarten ein. Sehen wir auf die Art und Weise, wie sie von Gott verrichtet wird, so muß sie bald eine mittelbare bald eine unmittelbare heisen. Jene spiegelt sich in dem Zusammenhang der natürlichen Vorfällen und ihren Verbindungen mit den besten göttlichen Absichten; diese in dem Zu-

sammenhang der übernatürlichen Begebenheiten mit denselben. Wann und wo iede von diesen angebracht werde, davon ist schon oben geredet worden. Dann wird Gott seine Regierung mit Wundern auszeichnen, wenn natürlicherweis nicht geschehen würde, was seine allerheilichste Absichten erfordern. (§. 336.)

§. 473.

Aus einem andern Gesichtspunkt sehen wir sie bald als eine **allgemeine**, bald als eine besondere, bald als eine ganz **individuelle** an. Zur allgemeinen zählet man die Merkmahle der göttlichen Regierung, welche man bey allen Geschöpfen antrift. In der besonderen richtet man sein Augenmerk auf dasienige, was Gott in seiner Regierung mit einer besonderen Art von Geschöpfen vornimmt. Eine **individuelle** heist sie endlich deswegen, weil alle und iede Geschöpfe insbesondere nebst allem, was sich an ihnen befindet, unter derselben stehen.

§. 474.

Und diese Abtheilungen bestehen nicht in blosen Worten. Man kann iede derselben in der göttlichen Regierung deutlich aufsuchen. Gott erhält alle Geschöpfe (§. 410.) von seiner allgemeinen Mitwürkung ist keines ausgeschlossen. (§. 416.) Und alle gebrauchet er seine heilige Absichten zu erreichen. (§. 457.) **Das macht die allgemeine göttliche Regierung aus.**

Sie

Sie zeigt sich aber ins besondere durch seine besondere Mitwürkung. (§. 421.) Die physische gehört hierher; (§. 444.) aber mit vorzüglichem Recht die moralische (§. 422. 423.) und die Wege der Weisheit, welche in beyden sonderlich in Lenkung des bösen zum guten geschäftig ist. (§. 429.)

Weil überdas diese bey iedem Geschöpf, welches Gott erhält (§. 410.) und zu allen seinen Verrichtungen wenigstens im allgemeinen (§. 417.) und, wo es möglich ist, auch ins besondere mitwürket, (§. 422 = 424.) ihre Spuren ausdrücket; und dadurch alles in allen Gliedern der Welt zum besten derselben lenket: (§. 429. 456.) so sieht man, daß auch eine individuelle Regierung bey Gott anzutreffen ist.

§. 475.

Verbinden wir zuletzt noch die Vorsorge Gottes mit seiner Regierung, so haben wir einen Begriff von demienigen, welches man sonst die göttliche Fürsehung zu nennen pflegt. In dieser wird sich Gott als ein Vatter gegen seine Kinder, als ein König gegen seine Unterthanen, und als ein unumschränkter Herr der ganzen Welt bezeigen.

Neunter Abschnitt, von der Allgegenwart Gottes.

§. 476.

Es ist ein ausnehmender Vortheil, wenn Kinder ihren Vatter, Unterthanen ihren Monarchen, stets um sich haben. Und es ist ein groser Vorzug eines Vatters, der für iene sorget; eines Königs, der diese regiert: wenn er allenthalben bey ihnen ist. Wir wollen sehen, ob die Geschöpfe Gottes diesen Vorzug geniesen; und ob in der Fürsehung desselben noch etwas so vorzügliches zu finden sey. In der göttlichen Allgegenwart wird es sich in seiner höchsten Gröse zeigen.

Diese begreiflich zu machen müssen wir uns zuvor über die Gegenwart im allgemeinen erklären. Wenn wir auf die Gegenwart unseres Freundes warten, so sehnen wir uns nach einem solchen Zustand, darinn wir seiner unmittelbar geniesen oder doch geniesen können. Stehen demnach zwey Dinge also zugleich in ihrem Daseyn, daß eines unmittelbar in das andere würkt oder doch würken kann, so werden wir genöthigt seyn, von ienem zu sagen, daß es diesem **gegenwärtig** sey. Und den wird man **allgegenwärtig** nennen müssen, der auf alle würkliche Dinge zugleich unmittelbar würket oder doch würken kann; von dem sich dieses auch in Absicht auf alles dasienige sagen lässet,

was sich nur auf irgend eine Weise in allen würklichen befindet; ia der auch in eben dem erwehnten Verhältnis mit allen denen Dingen stehen würde, die zur Würklichkeit könnten erhaben werden.

§. 477.

Hiermit wollen wir uns zu Gott wenden. Er erhält alle Kräfte in der Natur. (§. 411.) **Dadurch würket er unmittelbar auf alle würkliche Dinge**, auf alle Geister, alle Seelen, alle Körper. (§. 407.) Und das alles thut er zugleich, weil diese Dinge zugleich ihr Daseyn haben und es ohne die göttliche Würkung nicht haben würden. (§. 413.) Aus diesem Grund läßet sich einsweilen von Gott sagen, daß er allen Dingen in der Welt zugleich gegenwärtig sey.

§. 478.

Aber auch auf die allergeheimste Art wird er es seyn. Der ist einem Ding auf die innerste und geheimste Weise gegenwärtig, welcher alles dasienige, was man sich in demselben denken kann, unmittelbar bewürket oder es doch zu thun vermögend ist. Lässet sich das nicht von Gott sagen, wenn wir ihn gegen alle Dinge in der Welt halten? **Er würket unmittelbar in alle** einfache Substanzen. (§. 407. 410.) **Er kann auch alle Zufälligkeiten in denselben unmittelbar bewerkstelligen** und das alles zugleich. (§. 209.) Was haben wir weiter nöthig zu der allergeheimsten göttlichen Gegenwart?

§. 479.

§. 479.

Sie ist aber auch noch von so weitem Umfang, daß sie sich nicht allein auf alle Dinge, die eben iezt ihr Daseyn haben, einschränket. Nein, sie müste sich auf alle andere Dinge, welche auser Gott noch überdas würklich würden, auf eben die Art, wie bey denen, die in ihrem Daseyn stehen, ausbreiten. Dann das folget aus der Zufälligkeit solcher Dingen, (§. 14) welche ohne die stete göttliche Erhaltung ihr Daseyn nicht zulässet; (§. 410.) und aus der göttlichen Allmacht, welche fähig ist alles in allem zugleich unmittelbar zu bewürken. (§. 203.)

§. 480.

Wenn wir diese Sätze mit einander verbinden, so können wir Gott mit allem Recht allgegenwärtig nennen. Er würket zugleich unmittelbar in alle würkliche Dinge. (§. §. 407. 411.) Er thut und kann dieses auch thun in Absicht auf alles dasienige, was sich in denselben nur auf irgend eine Art aufhalten kann. (§. 478.) Dieser Vorzug schlüset sich nicht mit der Scene aller würklichen Dingen in Ansehung des hinlänglichen Vermögens zu. Er breitet sich vielmehr auch auf alle mögliche Dinge aus in wie fern sie in der Würklichkeit erscheinen können. (§. 479. 203.) Sind das nicht alle Kennzeichen, die man an der Allgegenwart fordern kann? Sie sind es (§. 476.) und Gott muß deswegen allgegenwärtig seyn.

§. 481.

§. 481.

Bis hierher war alles leicht und unumstöslich gewis. Aber so bald wir nun nach dem Verhältnis in Ansehung des Orts fragen, das Gott durch die in seiner Allgegenwart liegende Würkungen gegen alle Dinge in der Welt zugleich annimmt: dann kommen wir an ein natürlich bekanntes Geheimnis. Ueber den Ort eines einfachen Wesens hat man sich noch überhaupt nicht vergleichen können. Der eine setzt es in ein selbst den Gedanken untheilbares Wo. Der andere hat auch alsdenn noch ein einfaches Wesen vor sich, wenn es schon einen Raum einnimmt, den sonst wohl ein Körper erfüllte; aber dabey nur so beschaffen ist, daß nichts substanzielles von ihm kann weggenommen werden. Zwischen den beyden in diesem letzteren Begriff verbundenen Gedanken zeigt sich freylich noch kein Widerspruch. Aber man gehe auf diesem Wege fort, man gebe einem einfachen Ding diese, einem andern eine andere, grösere oder kleinere, Art von dergleichen geistigen Ausdehnungen. Wie dann nun bey Gott? Da soll sie unendlich seyn. Gott soll allen nur denklichen Raum auf eine so geistige Weise erfüllen. Auch ohne die Schöpfung? Ohne Zweifel. Wo kommen dann nun die Geschöpfe hin? In Gott selbst, beyde in einen Raum. Wer kann das denken? Die Allgegenwart Gottes ist eine geheimnisvolle Eigenschaft; aber diese Erklärung noch weit geheimnisvoller. Sollen die Geschöpfe eine Trennung in

der

der göttlichen Substanz machen oder nicht? Jenes ist dem einfachen zuwider; dieses der Impenetrabilität und der Unmöglichkeit die göttliche Substanz mit den endlichen zu vermischen. Ist Gott also in einem untheilbaren Wo? das weiß ich nicht; genug, daß er allgegenwärtig ist, daß er es auf die allervollkommenste Art ist.

§. 482.

Wir müssen uns hier mit den allgemeinsten Ausdrücken behelfen. Soviel lässet sich von dem einfachen Ding mit Gewisheit sagen, daß es da sey, wo es seine unmittelbare Verrichtungen ausübet. Die Sphäre seiner unmittelbaren Geschäftigkeit muß seinen Ort ausmachen. So würde man unserer Seele ihren Ort im Körper da anweisen, wo sich der Kreis ihrer unmittelbaren Würkungen schlüsset. Kann man Gott auch einen solchen Ort bestimmen? Nein, er ist seiner Allgegenwart wegen nicht an irgend einen Ort eingeschränkt. Er muß vielmehr allenthalben seyn. Dann die Sphäre seiner unmittelbaren Geschäftigkeit ist ganz und gar ohne Schranken. (§. 480.) Jedoch muß man hier das Bild aller Ausdehnung, aller Diffusion, aller Vervielfältigung, und was dergleichen noch mehr Gott unanständiges gedacht werden kann, gänzlich weglassen.

Plan

Plan
einer Geschichte
der natürlichen Theologie.

Ich bin hier nicht willens, etwas von der Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit selbst zu liefern: nur eine Charte soll es seyn, nach welcher ich meine vorhabende Reise in das Alterthum einrichten; unter den Weltweisen desselben einhergehen; und wieder zu den unsrigen zurückkehren werde. Die Geschichte macht sich überhaupt anheischig, die mancherley Auftritte, welche in der Natur erscheinen, gleichsam noch einmahl bey uns vorübergehen zu lassen. Sie hat gewissermasen eben die Zeit nöthig, welche die Natur beobachtete. Dadurch entstehen gewisse Perioden, nach welchen man ihre Gegenstände in Classen zu ordnen pfleget. Ist wohl diese Zergliederung bey einer besonderen Historie die einzige und beste? Ich glaube keines von beyden: sonderlich wenn der Faden der Zeit bisweilen ganz abgebrochen wird. Wir sind bey der Geschichte Zuschauer, sie führt ihre Scenen vor uns auf. Häuffen sich diese, so stehen wir mitten auf einem Schauplatz, da um uns her lauter merkwürdige Begebenheiten erscheinen. Wir müssen lauter Auge, oder bestürzt werden. Und

deswegen fordern wir, daß sie uns nach und nach aus einem Fach in das andere schauen lasse. Mich dünkt, hier könnte man auch noch in einer besonderen Geschichte gewisse Hauptpuncte der Sachen vestsetzen, und dann von iedem an der Zeit als einer Linie hingehen. So wäre der Weg kürzer und leichter und wir wüsten, wohin wir so zu reden ausgesandt worden, und zu wem wir wieder zurückkehren müsten.

Eine solche Ordnung werde ich in der Historie der natürlichen Theologie wählen. Sie soll die Lehren erzehlen, welche von ie her der menschliche Sinn oder Unsinn von Gott vorgetragen. Gott ist ihr Hauptgegenstand. Je richtiger sie den Weltweisen mit der Wahrheit von dem Daseyn desselben umgehen sieht, desto mehr Lob; ie näher er ihr kommt, desto mehr Entschuldigung; ie weiter er davon abweichet, desto mehr Tadel, findet sie an ihm; und dann verdammt sie ihn ganz, wenn er sie ganz aufhebt. So ist sie also auch mit dem Atheisten belästigt. Ich gestehe aber offenherzig, daß ich die herrliche Gabe der Atheistenmacherey in minderer Dosis empfangen habe. Und das wird die Ursach seyn, warum mein Begriff vom Atheisten auf wenigere fällt, als andere mit dem ihrigen fahen. Er soll bey mir nicht die geringste Entschuldigung vor sich haben. Wenn man aber hier einmahl die Grenzen erweitert, dann ist es schwer ohne Partheylichkeit stehen zu bleiben. Ja ieder Anstos

stos gegen eine in der Theologie von dem Daseyn Gottes sehr weit entlegene Wahrheit, würde endlich ein kleines Atheistgen übrig lassen.

Man führe den verdächtigen vielmehr vor Gott, und zwar wie fern er der Weltschöpfer ist. Hier wird er bekennen müssen, und in diesem Verhältnis werden nicht allein die Hauptirrthümer gegen die nat. Theologie, sondern auch zugleich die verschiedene Ordnungen sichtbar werden, nach welchen sich die Geschichte derselben ausführen lässet. Es lebet ein Gott, der das grose Weltgebäude erschaffen hat. Zwey Wesen ein endliches und ein unendliches. Glaubt er nur eines, die Welt, und leugnet das andere, so ist er der allerfrecheste Atheist. Ist ihm aber dieses einzige Wesen bald sein Gott, bald die Welt: dann ist Behutsamkeit nöthig; dann laßt uns sehen, ob er unter diesem Nahmen nichts anders als die gegenwärtige körperliche und uns bekannte Geisterwelt verberge. Ist das, nun so ist er wieder, ob gleich ein masquirter, Gottesleugner. Er hebt wie iener das Daseyn Gottes gänzlich und zunächst auf und behält keine Entschuldigung vor sich; welche dann noch nicht ganz unmöglich ist, wenn sich einer und der andere unter den Alten findet, der ienen Dingen noch ein geistiges und ewiges Wesen zur Seite setzt und alle manchmahl unter einen Nahmen zwingt.

Das wäre die schwarze Linie der Atheisten,

die nur das Daseyn eines einzigen Wesens, der Welt, annehmen. Andere geben zwar zwey zu, sind aber doch nicht frey von wichtigen Irrthümer. Die Welt muß ihr Daseyn von Gott empfangen und von ihm unterhalten lassen. Eine grose Abhängigkeit. Wer die verwirft, kann allerdings nicht von einem Capitalirrthum losgesprochen werden. Jedoch ist auch hier Verschiedenheit. Er kann die Schöpfung leugnen und doch noch einigen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt träumen, wenn er sich, z. B. durch die Verbindung des Leibes und der Seelen im Menschen einschläfern läßt. Er kann aber auch beydes verwerfen. Dieses thate Epicur; ienes ohne Zweiffel Aristoteles. Beyde setze ich in eine neue Reihe, darinnen die Entstehung der Welt der allmächtigen Hand Gottes entzogen wird.

Im Gegentheil leitet man das Daseyn der Welt von Gott auf mancherley Art ab. Die Alten konnten es sich nicht denken, daß aus Nichts etwas entstehen sollte. Sie musten etwas haben, woraus die Welt möchte gebildet werden. Sie wurden aber sehr uneinig über diesem Urstoff. Einige stellten sich ein einziges ewiges und unabhängiges Wesen vor, von dem alles würkliche gleichsam ausgetretten sey. Sie wähleten hierzu zween Wege, bald gaben sie diesem einzigen Ganzen eine sehr chaotische Gestalt. Da lage das allerfeinste, geistige und vollkommene mit dem groben materiellen

und

und unvollkommenen schon würklich in unbegreiflicher Ordnung oder Unordnung mit einander verbunden. Durch ienes höhere und geistige Wesen liesen sie dieses geringere in gewisse Bewegungen setzen, dadurch allerley Formen und Gestalten annehmen, und von der Kraft desselben durchdrungen die ganze Welt darstellen. Das thaten nach meiner Meinung die **Pantheisten.**

Bald sollte aber ienes ewige und unabhängige Wesen ein viel edleres und reineres Ansehen haben. Es sollte ein ewiges und unendliches Licht seyn; davon sich iedoch ein gröberes und weit geringeres, aber noch nicht von ienem getrennt vorhandenes Wesen, scheiden, in Ordnung bringen und durch die mächtige Einflüsse desselben die ganze Welt erbauen ließe. Das ist das System der **Emanation.**

Von beyden unterscheidet sich der **Dualist.** Gott ist in seinen Gedanken zu gros und vollkommen, als daß er sich bereden sollte, er sey iemahls mit dem groben materiellen und unvollkommenen in einem Ganzen vereinigt gewesen. Er trennet deswegen den Urstoff des letzteren von ihm gänzlich und setzt ihm denselben als unabhängig zur Seite.

Endlich konnte sich der Irrthum, von der Unmöglichkeit einer Entstehung aus Nichts, bey dem

reicheren Licht der näheren göttlichen Offenbahrungen nicht länger verstecken. Auch der Weltweise entdeckte, verliese ihn, und leitete in diesem gütigen Licht das Daseyn der Welt von dem Willen Gottes durch eine wahre und eigentlich so genannte Schöpfung ab.

Hierdurch entstehen fünf Classen, in welche man bey der Historie der natürlichen Theologie die Philosophen ordnen kann: dann die Atheisten will ich lieber Thoren nennen. In der einen stehen die Feinde der Schöpfung, in der andern der Pantheist, in der dritten der Emanaticker, in der vierten der Dualist, in der fünften endlich diejenige, welche die Schöpfung der Welt mit Recht aus Nichts lehren. Diese werden eine grose Reihe ausmachen und sich in viele Partheyen theilen, die ich zu seiner Zeit melden nnd die überhaupt hierher gehörige Schriftsteller nicht vergessen werde. Nach dieser Eintheilung werde ich unterdessen in meiner Geschichte nach und nach fortschreiten; und mir dem ohngeacht den Vortheil aussehen nur sehr selten aus der Zeitordnung heraus zu tretten. Den ältesten Irrthum werde ich deswegen zuerst erzehlen und so nach ihrem Ursprung zu den übrigen hingehen. Jenes wird der Pantheismus seyn. Die Gründe davon an seinem Ort. — —

Das ist der Plan, dem ich folgen werde;

nun noch mit einigen Worten, wie ich ihm folgen werde.

Bey der Lebensgeschichte eines ieden Weltweisen, werde ich sehr sparsam seyn. Ich werde ihm nicht allenthalben nachlauffen, und ihn aus der Wiege bis in sein Grab verfolgen. Was mir nicht zur Bildung seines Charakters, zur Entstehung seiner Meinungen, zur Ausbreitung, Aufnahme, Absichten und Folgen derselben nöthig ist, das werde ich insgesamt in andern Büchern suchen lassen.

Bey den Lehren selbst werde ich kein Register zerrissener Einfällen liefern, dabey man sich manchmahl eher des Himmels Einfall vermuthet, als einen solchen in dieser und iener Gesellschaft anzutreffen. Sie sollen soviel als möglich in einer zusammenhängenden Vorstellung erscheinen, damit sie in dem System eines ieden Philosophen nicht allzu sehr befremden.

Dieses zu erreichen, werde ich mich nicht allenthalben auf meine Vorarbeiter verlassen dörfen, nie würklich verlassen. Jeden Weltweisen des Alterthums, der noch unter uns lebet, werde ich selbst lesen, in seine Zeiten mich setzen und auf diese Art ein kleines System seiner natürlichen Theologie entwerffen.

Dadurch wird freylich meine Arbeit ein wenig langweilig werden; und es wird manchmahl Mühe kosten, iedem Philosophen seine verdiente Stelle anzuweisen. Doch soll mich dieses eben so wenig verdrüßen, als ienes abschrecken.

Bisweilen wird einer oder der andere aus seiner Secte herausgehen und anderswo stehen müssen. Damit aber dieses weder die Zeitordnung zerreisen, noch die bekannte Schulen der Alten unter einander lauffen lasse: so soll iedesmahl, so weit als nöthig seyn wird, ein Verzeichnis derselben vorangehen, darinn man sehen kann, wie sie theils einander abgelöset, theils neben einander an dem Gebäude der Philosophie gearbeitet oder es wohl gar wieder niedergerissen haben.

Giessen,

gedruckt bey Johann Jacob Braun,
Universitäts Buchdrucker.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krebs, Ludwig Alexander, / Krieger, Johann Philipp, / Braun, Johann Jakob.

Natürliche Gottesgelehrsamkeit nebst dem Plan einer Geschichte derselben

Giessen 1771

Ph.sp. 449
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043647-3
VD18 13100769